STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXIV

R. BLACHÈRE. — *« Moments » tournants dans la littérature arabe* 5

G. VAJDA. — *La Connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧāḥiẓ critiquée par les Mu'tazilites* 19

Y. MARQUET. — *Sabéens et Iḫwān al-Ṣafā'* 35

G.-H. BOUSQUET. — *Ibn Baṭṭūṭa et les institutions musulmanes* 81

G.-M. HADDAD. — *Fathallah al-Sayegh and his account of a Napoleonic mission among the Arab nomads: history or fiction?* 107

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXVI

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France); Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V[e]).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors:

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France); Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V[e]).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXIV

R. BLACHÈRE. — « *Moments* » *tournants dans la littérature arabe* 5

G. VAJDA. — *La Connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧāḥiẓ critiquée par les Muʿtazilites* 19

Y. MARQUET. — *Sabéens et Iḫwān al-Ṣafā'* 35

G.-H. BOUSQUET. — *Ibn Baṭṭūṭa et les institutions musulmanes* 81

G.-M. HADDAD. — *Fathallah al-Sayegh and his account of a Napoleonic mission among the Arab nomads: history or fiction?* 107

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXVI

« MOMENTS » TOURNANTS DANS LA LITTÉRATURE ARABE

La délimitation des périodes, dans l'histoire de la littérature arabe, s'est faite et continue souvent à se faire, non pas uniquement en fonction des événements d'ordre culturel et sociologique, mais par référence à des événements dynastiques ou historiques. Cela a conduit à d'étranges définitions comme par exemple celle qu'on trouve dans tant de manuels où l'on voit le titre de « période 'abbâside » recouvrir tout ce qui s'est déroulé dans le monde des lettres depuis 750 jusqu'à la prise de Bagdad par Hûlagû. Des réactions contre cette fâcheuse tendance se sont certes produites chez les spécialistes occidentaux, sans que toujours ait été mis en évidence ce qui caractérise les « moments » qui, seuls, peuvent valablement, au regard de l'histoire littéraire, servir à définir le passage d'une période à une autre. On voudrait tenter ici de mieux préciser ce que furent ces « moments » durant lesquels s'est infléchie, au cours de quatorze siècles, l'activité littéraire du monde arabe. On souhaiterait ainsi mettre mieux en lumière certains des facteurs qui ont rendu irréversibles des tendances jusque-là prégnantes. Dans cette recherche, il est certes possible de relever parfois une certaine coïncidence entre les faits politiques et les événements littéraires. Ceux-ci toutefois s'avèrent avoir été la conséquence de phénomènes plus complexes où la vie sociale, le développement de la culture et les influences locales ont joué un rôle déterminant. Ces « moments » ont été plus ou moins longs sans cependant qu'ils aient dépassé quelques trois ou quatre décennies ; ils sont la conséquence de causes dont l'action au contraire a porté sur des périodes de durée

beaucoup plus étendue dans le temps, comme on le verra ; ils se distinguent par une allure heurtée, une précipitation du rythme des faits qui donnent le sentiment d'une mutation. La période littéraire qui suit continue la précédente sous bien des aspects. Elle s'en distingue toutefois par des traits qui ont conduit vers un « devenir » d'abord imprécis, voire informulé, dont la prise de conscience a émergé quand déjà s'étaient annoncés les signes précurseurs du « moment » suivant. Le nombre de ces « moments » ne saurait être fixé sans une prise en considération du *tempo* même qui caractérise chaque période. Une vue générale du développement de la littérature en langue arabe permet d'en distinguer cinq.

Le premier est celui qu'ont provoqué la prédication de Mahomet et la propagation de l'Islam dans la Péninsule arabique et, aussitôt après la disparition de Mahomet en 632, l'implantation de la nouvelle religion en Iraq et en Syrie-Palestine. Pour ce qui touche les faits littéraires, le « moment » culminant se situe aux environs de 50 H./670 J.-C. Alors s'éteint en effet la génération qui a édifié le nouvel empire sur les vestiges de la domination byzantine et iranienne en des provinces où l'arabisme s'était déjà manifesté bien avant la prédication de l'Islam. Ce qui toutefois caractérise ce « moment » est le rôle déterminant joué par Coufa et Bassora, deux métropoles nées de la conquête où les grands Nomades d'Arabie centrale et orientale se concentrent pour leur marche triomphale vers l'Est et le Nord. Ces deux cités, ranimant la tradition de Ḥîra leur voisine déchue, à l'orée du Désert, assurent à la création intellectuelle et surtout poétique un éclat et un essor inconnus jusqu'alors. Ce « moment » se distingue aussi par un événement linguistique qui a préformé toute la civilisation arabo-islamique. Supplantant les dialectes utilisés dans l'ensemble du domaine arabe, une *koinè*, limitée jusqu'à la révélation du *Coran* à un emploi poétique, s'élève grâce à la prédication coranique au rang de langue religieuse véhiculant le nouveau message adressé par Allah aux Croyants (1). Durant

(1) Sur cette *koinè* et sa promotion comme langue littéraire, v. Blachère, *Hist. de la Litt. arabe*, 79-85.

deux générations environ, cette implantation profonde en Iraq de l'« arabicité » et de l'Islam va contribuer à faire de cette province un creuset où l'iranisme s'incorporera lentement aux apports venus du domaine arabe.

Le deuxième « moment » se place en sa culmination aux environs de 725 J.-C. Les phénomènes qui en conditionnent l'apparition se manifestent et se développent en Syrie-Palestine, en Iraq et au Hedjaz, où se situent les centres nerveux qui commandent alors le Proche-Orient. Fait surprenant : au cours de la période qui prélude à ce « moment », en dépit de bien des causes favorables et malgré la protection du pouvoir central, la Syrie-Palestine n'a pas constitué un centre de véritable création littéraire (1) ; Damas a été seulement un pôle d'attraction pour des panégyristes besogneux venus d'ailleurs, d'Iraq, d'Arabie orientale ou du Hedjaz (2). Cette dernière province, entre 650 et 725, avait au surplus donné naissance à une école poétique où nous découvrons une tentative — malheureusement avortée — pour rompre avec la tradition poétique du Désert et se donner des cadres nouveaux, voire une prosodie originale capable de favoriser un lyrisme rajeuni, vivant et authentiquement personnel. Ici encore se précise et se renforce le rôle d'avant-garde dévolu sans conteste désormais aux deux métropoles iraqiennes, Bassora et Coufa. C'est à elles que revient le mérite d'accélérer l'évolution littéraire ou plus précisément, car il ne s'agit encore de rien d'autre, de favoriser un courant d'idées, un « climat » intellectuel et social qui achèveront, en un « moment » ultime, de déposséder la tradition poétique du Désert de son prestige déjà entamé au Hedjaz. Ce « moment » littéraire, consacré par la définitive ascension de l'Iraq, coïncide d'ailleurs avec une révolution politique qui, déplaçant le centre de l'Empire, de Syrie en Mésopotamie, installe au pouvoir les 'Abbâsides grâce à l'appui d'éléments arabo-iraniens. La fondation de Bagdad en 145 H./762 J.-C. constitue le point décisif à partir duquel va

(1) Cela ressort nettement du fait que le nombre des poètes originaires de ces deux provinces se réduit à quelques noms. V. *id.*, 465-76.

(2) Tels Jarîr, al-Farazdaq, Kuṭayyir et bien d'autres. V. *id.*, *Index*.

se développer une période de plus d'un siècle et demi, où l'hégémonie littéraire de l'Iraq s'imposera dans un rayonnement toujours plus grand vers l'Est et vers l'Occident.

Comme tous les « siècles d'or », celui qui est placé sous le signe de la suprématie iraqienne ne fut exempt ni de troubles politiques ni d'inquiétudes religieuses. A mesure que s'affirme notre connaissance de l'activité littéraire dans cette partie du monde, à l'époque qui nous intéresse, se dessinent des courants et se précisent des étapes successives. Le facteur déterminant est constitué par la création d'une prose littéraire ; sous des influences iraniennes et hellénistiques et par une convergence avec ce que le monde arabo-islamique apportait de passionnel et d'irrésistible, les milieux citadins d'Iraq forgent alors l'instrument d'expression adéquat aux besoins intellectuels et spirituels de la nouvelle société. A la fin du IIe H./VIIIe J.-C. le miracle est accompli : la prose littéraire est sortie de sa période de gestation ; la place occupée dans cette genèse par l'Iranien Ibn al-Muqaffa' (m. en 139 H./757 J.-C.) a été bien mise en lumière en sa diversité par le regretté Ben Ghazi (1). Nous connaissons hélas ! très mal la part prise par un autre iranien, Sahl ibn Hârûn (m. vers 215 H./830 J.-C.) (2), dans le perfectionnement de cet instrument linguistique déjà si merveilleusement enrichi et assoupli par son prédécesseur ; on peut toutefois poser que cette part fut d'infinie conséquence et que l'Iraqien al-Jâḥiẓ (m. en 255 H./868 J.-C.) le sentit bien, lui qui sut si magistralement reprendre la manière d'un styliste par lui finalement éclipsé (3). Le second facteur qui a marqué ce « siècle d'or » et qui lui a imprimé une allure si singulière est ce mouvement intellectuel qu'on s'accoutume à nommer l'« esprit d'*adab* ». Par ses origines où se confondent

(1) V. Ben Ghazi, *Ibn al-Muqaffa'* (Thèse de Doctorat soutenue en Sorbonne en 1959). L'ouvrage est malheureusement encore inédit.

(2) Sur Sahl i. Hârûn, v. Kramers, dans *Encycl. de l'Isl.* (1), IV, 64-5, et surtout Yâjt, *Sahl i. Hârûn* (vie de l'écrivain et glanes de textes encore existants ; thèse de Doctorat soutenue en Sorbonne en 1956 et restée encore inédite) ; Mihri, dans *Annales de l'Université de Tunis*, I, (1964), 19-40 (étude sur des extraits de la fable *La Panthère et le Renard*, d'après un ms. de Tunis).

(3) Sur al-Jâḥiẓ (ou Djâḥiẓ), v. Ch. Pellat dans *Encycl. de l'Isl.* (2), II, 385-8 et la bibliogr.

iranisme et hellénisme, et qui sur tant de points impliquent des ouvertures intellectuelles propres à conduire à un véritable humanisme, cet esprit naît et se développe en Iraq en même temps que la doctrine des théologiens mu'tazilites, en sorte qu'il est permis de découvrir dans ce double courant non un hasard mais plutôt des convergences volontaires. Al-Jâḥiẓ, lui-même mu'tazilite, et Sahl ibn Hârùn ne sont-ils pas les deux représentants les plus illustres de cet « esprit d'*adab* » ? *Oportet haereses esse.* Sans aucun doute les esprits les plus audacieux de cette génération eussent-ils reculé d'horreur devant une telle formule impliquant le sentiment de la réalité de forces génératrices d'un humanisme sans Dieu. Mais on n'hésite cependant pas dans certains cénacles littéraires de Coufa, de Bassora et de Bagdad à frôler, dans des discussions et des écrits, des positions doctrinales où le doute systématique aurait abouti à de véritables et profondes remises en cause et non plus à des efforts désespérés pour concilier la religion et la philosophie. La génération des écrivains et des poètes qui atteint son plein épanouissement vers 860 reflète pourtant une sorte de recul devant les conséquences vers lesquelles elle se sent entraînée. Ibn Qutayba (m. vers 276 H./889 J.-C.), pour ne citer que son exemple qui est au surplus fort typique, révèle ce désarroi intérieur ; parti des idées bénéficiant de l'appui de la classe au pouvoir, vers l'âge de vingt ans il s'intègre au courant provoqué par l'avènement de Mutawakkil au Califat (de 232 H./847 J.-C. à 247 H./861 J.-C.) et devient un des maîtres à penser de tout ce qui, en Iraq, tente d'arrêter la montée du chi'isme et du mu'tazilisme, sans pour autant rejeter ce qui paraît assimilable de l'« esprit d'*adab* » (1). Des positions médianes caractérisant cet éclectisme se retrouvent chez des poètes de la même génération, tels Abû Tammâm, Ibn ar-Rûmî et Ibn al-Mu'tazz, qui s'efforcent de maintenir la tradition des vieux poètes classiques tout en la rajeunissant et en la mettant au goût du jour. Ce palier une fois atteint, écrivains et poètes demeurent quiets, insoucieux des efforts déployés, quelque soixante-dix ans auparavant, par des poètes comme Abû l-

(1) Sur cette sorte d'éclectisme représenté par I. Qutayba, v. Lecomte, *Ibn Qutayba,* 421-30.

'Atâhiya ou Abû Nuwâs pour découvrir une évasion en leur lyrisme personnel.

Avec la fin du premier quart du IVe H./Xe J.-C. commence pour les lettres iraqiennes ce troisième « moment » qui clôt le « siècle d'or ». Deux faits dominent ce « moment » qui couvre plusieurs décennies. En dépit de valables efforts tels ceux déployés par le génie violent et insatisfait du poète al-Mutanabbî (m. 355 H./965 J.-C.) (1) et malgré le lyrisme d'un timbre si pur qui est celui d'Abû Firâs (m. 357 H./968 J.-C.) (1), la poésie rompt de plus en plus avec ses origines populaires pour revêtir des allures savantes, précieuses, chères à la classe des lettrés et des aristocrates ; les œuvres en prose — l'histoire et la géographie descriptive mises à part — cherchent leur perfection, elles aussi, dans un style maniéré ; avec le genre *Séance* que crée l'Iranien al-Hamaḏânî (m. 398 H./1007 J.-C.) (1) se trouve démontré un fait d'évidence : l'« esprit d'*adab* » a cessé d'être une ouverture sur un humanisme laïque ; désormais il n'est plus qu'un jeu littéraire, une curiosité d'étudits et d'anthologues, une affirmation de la virtuosité verbale. Si désastreuse que soit cette abdication de l'« esprit d'*adab* », un autre phénomène, une « dominante » du « moment » en cause vient toutefois en contrebalancer les conséquences. Ce troisième « moment » des lettres arabes, par un paradoxe plus apparent que réel, se ressent en effet avec bonheur de l'effritement du Califat de Bagdad. Celui-ci, miné dès ses débuts par les forces de dislocation et de sécession internes, cède la place à des principautés plus ou moins puissantes, dont chaque capitale tend à devenir une émule de Bagdad. L'hégémonie intellectuelle de l'Iraq a cessé d'être l'apanage d'une province ; la civilisation arabo-islamique en ses formes élaborées à Bagdad s'est implantée et rayonne partout où s'exerce la tutelle de mécènes, de princes et de souverains. La constitution d'une sorte de confédération irano-iraqienne sous l'autorité des Bûyides chî'ites à partir de 945 accentue le caractère de ce séparatisme politique, religieux et intellectuel ; l'installation en Égypte du Califat des Fâṭimides qui s'étend depuis l'Ifrîqiya

(1) Sur cet auteur v. l'art. de l'*Encycl. de l'Isl.*

jusqu'à la Syrie, achève de donner sa spécificité au phénomène en cours de développement ; le Caire fondé en 969 se pose désormais en rivale de Bagdad tandis que Cordoue, sous l'autorité des Umayyades d'Espagne, s'élève à son tour au rang de métropole occidentale de la civilisation arabo-islamique. Placés sous le signe des influences iraqiennes, ces centres littéraires, durant ce troisième « moment », manifestent très vite cependant des tendances d'abord hésitantes puis un peu plus sensibles à se différencier du modèle. On sent vite pourtant que ces effets se développent trop dans un même contexte intellectuel, sous l'effet de mêmes forces et de mêmes modes, pour qu'ils ne tournent pas finalement court et d'ailleurs, un peu partout, interviennent des facteurs qui à eux seuls eussent suffi à briser ces tentatives de revivification littéraire, même si celles-ci avaient trouvé leurs adjuvants en des milieux plus favorables. Ce troisième « moment » tournant n'inaugure pas un second « siècle d'or ». Écrivains et poètes continuent sur la lancée des promoteurs iraqiens ; ils sont habiles en leur art, amoureux de leur instrument d'expression, maîtres incontestés de la langue arabe ; les grandes anthologies qu'on voit apparaître du XI^e^ au XIII^e^ siècle, tant en Orient qu'en Occident musulmans, montrent l'exubérance du fait littéraire et en même temps sa gêne à se renouveler en puisant à des sources plus vives. Au cours d'un *symposium* tenu à Bordeaux il y a une dizaine d'années, avaient été discutés longuement et sous divers éclairages, les problèmes liés à la notion de *décadence*. Arrivés à ce point de l'histoire littéraire des Arabes, nous ne pouvons nous défendre d'évoquer à nouveau cette question. Peut-être avant tout convient-il de mesurer la portée du mot *décadence*. Comme l'avait fait remarquer le professeur Paul Lemerle au cours même de ce *symposium*, que peut bien recouvrir ce terme quand il s'agit, dans le cas de Byzance par exemple, d'une décadence qui s'est prolongée pendant un millénaire? De même, que peut exactement représenter à l'égard des lettres arabes ce vocable dans les cinq siècles qui vont de la disparition de la confédération bûyide en 1055 jusqu'à l'instauration de la puissance ottomane dans le bassin oriental de la Méditerranée et jusqu'au Maghreb, au début du XVI^e^ siècle ? Durant cette longue période et à plusieurs reprises, des poètes et des écrivains ont marqué de leur nom la

pérennité de traditions littéraires accréditées dans tout le monde arabo-musulman. En Espagne Ibn Zaydûn (m. en 463 H./1071 J.-C.) (1) a laissé une œuvre poétique où se reflètent avec profondeur les émois d'une poignante expérience sentimentale ; le Sicilien Ibn Ḥamdîs (m. en 527 H./1132 J.-C.) (1), chassé par la conquête normande et expatrié en Espagne, a trouvé aussi d'émouvants accents pour chanter ses attentes et ses déceptions ; sous les Ayyûbides d'Égypte, Bahâ' ad-dîn Zuhayr (m. en 656 H./1258 J.-C.) (1) a su marier les obligations d'un panégyriste aux élans d'un élégiaque qui mérite d'être plus apprécié. Parfois d'ailleurs durant cette période, se manifestent des efforts pour donner cours à un lyrisme plus spontané, moins tendu, s'exprimant en une langue semi-populaire ; à cet égard l'on connaît tout le prix qu'il convient d'attacher aux œuvres de l'Espagnol Ibn Guzmân (m. en 555 H./1160 J.-C.) (1) et de l'Iraqien Ṣafî d-dîn al-Ḥillî (m. vers 750 H./1349 J.-C.). En dépit de la tendance redoutable éprouvée par les écrivains usant de la prose littéraire à tomber dans une recherche d'une forme toujours plus travaillée, les cinq siècles qui nous occupent ont vu également naître des écrivains d'une indiscutable qualité ; il est chez le théologien al-Ġazzâlî (m. en 505 H./1111-12 J.-C.) des pages dont le style et la pensée font songer à Pascal (2) ; même un styliste aussi précieux que le fut le vizir grenadin Ibn al-Ḫaṭîb (m. en 776 H./1374 J.-C.) sait, quand il le faut, renoncer à écrire avec trop d'art dans le goût de son siècle pour revenir à la simplicité des grands prosateurs (3). Songeons aussi aux rigueurs qu'a imposées aux stylistes les plus affamés de rhétorique le mouvement humanistique si caractéristique de la culture sous les Mamelûks d'Égypte, durant tout le XIVe siècle, et si magnifiquement représenté par Ibn Faḍl-Allah al-'Umarî (m. en 748 H./1348 J.-C.) (4) et par al-Nuwayrî (m. en 732 H./1332 J.-C.) (4), auxquels il faudrait

(1) Sur ce poète v. l'art. de l'*Encycl. de l'Isl.*

(2) Il serait intéressant de grouper, en dehors des chapitres surtout théologiques et dogmatiques, des pages où cet auteur donne libre cours à son besoin d'édification ; ces pages sont nombreuses dans l'*Iḥyâ'* et il est remarquable que le Père Cheikho en ait cité un bon nombre dans ses *Majânî l-adab.*

(3) On en trouve des exemples dans son histoire des souverains d'Espagne, intitulée *al-A'lâm,* éd. Lévi-Provençal.

(4) Sur ces écrivains, v. l'article de l'*Encycl. de l'Isl.*

ajouter comme il se doit le Tunisien Ibn Ḫaldûn (m. en 808 H./1406 J.-C.), aussi remarquable par sa culture encyclopédique que par sa capacité à se donner, dans ses *Prolégomènes* à l'Histoire, un instrument verbal approprié à la diversité des matières traitées. En conséquence, nous le voyons, pour le demi-millénaire ici en cause, le mot *décadence* ne semble pas correspondre exactement à la réalité des faits littéraires. Tout au plus devons-nous noter que ceux-ci ont attesté seulement un ralentissement, une faiblesse dans l'invention créatrice des poètes et des écrivains ; aucun genre nouveau ne s'est imposé à eux. Riches de grands exemples fournis par des maîtres consacrés par une admiration séculaire, rimeurs et prosateurs se sont bornés à reproduire les chefs-d'œuvre du passé ; chacun d'ailleurs fut plus ou moins étouffé par sa virtuosité et son érudition et aussi par son besoin de ne jamais remettre en cause les « jugements de valeur » transmis de génération en génération, à travers le monde arabo-musulman. Placée dans cette conjoncture, toute littérature éprouve en tragiques conséquences les vicissitudes sociales et politiques inhérentes à l'Histoire. On a certes exagéré l'importance qu'a eue, pour les lettres arabes, le sac de Bagdad par les Mongols d'Hûlâgû en 1258 : depuis plus d'un siècle en effet cette capitale avait cessé de fournir au monde arabo-musulman aucun écrivain ou aucun poète qui fut de la grandeur de ceux qui avaient illustré le « siècle d'or ». Cette éclipse, pour ce qui concerne l'activité littéraire, n'a été que l'affirmation d'un transfert total au Caire d'une hégémonie littéraire jusqu'alors encore partagée. A l'autre extrémité du monde musulman, deux autres événements, à quelque dix ans d'intervalle, avaient été probablement pour la civilisation arabo-islamique d'une conséquence au moins aussi grande ; en 634/1236 le roi de Castille Ferdinand III entrait en vainqueur dans Cordoue et, en 646/1248, Séville, à son tour, redevenait chrétienne ; un exode massif de tout ce que ces deux grands centres intellectuels comptaient de savants, de philosophes, d'écrivains et de poètes, marqua ce double désastre ; celui-ci devait pourtant être bénéfique aux villes du Maghreb qui se signalaient déjà par leur activité dans les choses de l'esprit ; Fès vit s'établir nombre de ces émigrés, ainsi que Tlemcen, Bougie

et surtout Tunis, où l'intelligence de souverains éclairés, de la dynastie des Ḥafṣides, sut réserver une place d'honneur à ces représentants de la culture arabo-islamique (1). En apparence, pour le Maghreb comme pour l'Égypte, cet ensemble de faits a eu pour conséquence un transfert de la culture. Il faut bien reconnaître cependant que celle-ci au cours du siècle suivant s'est trouvée plus d'une fois menacée par des luttes internes ou par de graves périls extérieurs : conflits entre Marînides et Ḥafṣides en Afrique du Nord, guerre de défense contre les Mongols puis les Turcs au Proche-Orient. A la fin du IXe H./XVe J.-C. survient le grand événement qui, après la chute de Constantinople, marque dans le Bassin méditerranéen une ère nouvelle : l'apothéose de la puissance ottomane.

Si pour répondre à un besoin de l'esprit, on devait assigner une date précise à ce qui constitue le quatrième « moment » tournant des lettres arabes, on devrait sans hésitation s'arrêter à l'année 1517. L'entrée au Caire du sultan ottoman Sélim Ier et son installation définitive en Égypte, au cours de cette année, constituent en effet un événement jusque-là inconcevable : pour la première fois depuis les origines de l'Islam une autorité souveraine, apportant avec elle des conceptions et des structures administratives devant aboutir à l'étouffement de l'« arabicité », s'implante en Orient et de proche en proche s'étend jusqu'à l'actuelle Algérie. Sans doute est-il excessif d'imputer uniquement à l'impérialisme ottoman la léthargie où, durant plus de trois siècles, va sombrer la littérature d'expression arabe. Reconnaissons toutefois que dans un type de civilisation où la tutelle de l'État et de l'aristocratie fait du mécénat une véritable institution, la disparition de souverains directement intéressés au maintien de la culture en langue arabe a constitué un péril mortel pour le développement de l'activité littéraire. Ce danger n'a certes point pesé d'une égale manière dans l'ensemble du domaine arabophone ; s'il fallu beaucoup d'opiniâtreté, voire

(1) C'est à l'occasion de cet exode que par exemple des ancêtres d'Ibn Ḫaldûn quittèrent Séville pour s'installer à Ceuta, puis à Bône et enfin à Tunis ou le bisaïeul de ʿAbd-ar-Raḥmân i. Ḫaldûn, occupa des charges administratives à la cour des Ḥafṣides. Cf. A. Bel dans *Encycl. de l'Isl.* (1), II, 418.

d'héroïsme à des représentants de la culture en langue arabe pour défendre leur patrimoine à Bagdad, à Alep, à Damas, à Beyrouth, au Caire et à Alexandrie, le poids de l'autorité ottomane ne fut pas aussi lourd à Tunis et à Tlemcen et l'on peut dire que le Maroc sut se maintenir à l'écart de cette étouffante tutelle quand on voit la riche production intellectuelle d'une ville comme Fès jusqu'au XIX^e siècle (1). Il n'en demeure pas moins que l'autorité ottomane a été un facteur d'inhibition pour les lettres arabes. L'objectivité oblige toutefois à constater que la stagnation de celles-ci résulte également d'autres causes ; une analyse rapide de la production scripturaire, durant les trois siècles en question, révèle l'existence de mobiles plus profonds parce que liés aux formes mêmes de l'activité intellectuelle. Menacée en Afrique du Nord par l'expansion portugaise et espagnole, la Communauté islamique se forge des moyens de défense propres à assurer son intégrité aussi bien dans le domaine politique que spirituel ; volontiers des esprits assoiffés d'évasion se plongent dans l'étude des doctrines mystiques ; d'autres, pressés de conserver la connaissance des grandes œuvres léguées par l'« arabicité », se tournent vers la grammaire, la rhétorique, l'exégèse et les sciences juridiques ; çà et là et surtout au Maroc, des chroniqueurs notent à l'imitation de modèles plus anciens l'histoire des dynasties locales, des confréries ou des villes illustres par la science comme Fès, Tlemcen, Tunis, Le Caire et Damas ; parfois même on relève des survivances d'un humanisme référant aux grands siècles de la civilisation arabo-islamique, d'ailleurs plus touchant par ses intentions que par sa valeur réelle (2). Dans un tel « climat », que pouvaient devenir la poésie et les œuvres spécifiquement littéraires ? Même cultivées par quelques artistes ou quelques écrivains de bonne volonté, quelles chances avaient-elles de rencontrer, en Afrique du Nord et au Proche-Orient, des adjuvants propres à provoquer et à assurer une ébauche de renouvellement?

(1) Pour le Maroc par exemple, la variété de cette production en langue arabe a été exposée d'une façon exhaustive par Lévi-Provençal dans ses *Historiens des Chorfas* (Paris, Larose, 1922).

(2) Un exemple de cet humanisme décadent est fourni par un Marocain dont le cas a été étudié par J. Berque, *al-Yousi, problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle* (Paris, 1958).

Durant ces trois siècles de stagnation, les hommes qui avaient conservé le goût, voire la passion du « bien dire », n'eurent d'autre soutien que leur admiration pour les œuvres du passé, connues seulement trop souvent d'ailleurs grâce à des anthologies devenues en quelque sorte classiques. Que cette vénération les ait conduits à des reprises et parfois de pauvres imitations, c'était inévitable. Cela eut pourtant comme conséquence de maintenir très haut le prestige de cette langue arabe. Cette disposition devait être certes d'un grand poids, mais la réalisation de conditions préalables s'imposait pour que le jeu des causes aboutît à un réveil et à une réanimation de l'activité littéraire. Ce monde arabo-islamique, réduit à ses dimensions, ne présente plus alors en Méditerranée ces larges zones de brassage où la vie intellectuelle se renouvelle même à l'occasion de heurts violents, comme le moyen âge musulman l'avait éprouvé en Espagne et au Proche-Orient. Par une coïncidence dont on n'a pas assez souligné le pathétique et l'allure désespérante, ce domaine où la littérature arabe s'étiole presque partout sous des contraintes ne trouve plus sur l'extérieur, jusqu'à l'aube du XVIII^e siècle, les ouvertures par où auraient pu pénétrer des influences génératrices d'un fondamental renouvellement.

Un peu avant le milieu du XVIII^e siècle, on sent toutefois à certains signes que ce repliement sur soi, en quelques points du Proche-Orient, présente des lieux de moindre résistance ; quelque voix alors se font entendre, timides et sans grande portée, tel ce grand lettré maronite que fut l'évêque d'Alep Djarmânûs Farḥât (m. en 1732) ; le miracle du livre pénètre au Liban, où se multiplient des imprimeries artisanales, surtout pour les besoins des communautés chrétiennes (1). En 1798, c'est le coup de tonnerre du débarquement de Bonaparte en Égypte et le spectacle de ces savants français apportant avec eux des méthodes d'investigations dont le cheikh al-Djabartî a noté pour ses

(1) Au XVII^e siècle, les efforts se concentrent tout d'abord sur l'éd. d'ouvrages de liturgie en syriaque. Les premiers ouvrages en arabe publiés au Liban ont été les *Principes de la langue arabe* (en 1624) et le précis grammatical *al-Ajurrûmiyya* (en 1633). La diffusion de la pensée par le livre se développe particulièrement à partir de la fin du XVII^e siècle. V. J. Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban* (Harissa, 1949).

compatriotes l'allure bouleversante ; la fondation d'une imprimerie gouvernementale à Boulaq en 1821 (1) révèle que le vice-roi Méhémet Ali a pris conscience de tout ce qu'il peut tirer d'un renouveau de la culture arabe dans sa lutte contre Constantinople ; l'envoi en France de missions égyptiennes, au demeurant très modestes comme celle de Rifâ'a Ṭahṭâwî en 1826, atteste en outre que le renouvellement de la culture arabo-islamique ne s'accomplira pas sans le concours de l'Europe occidentale. Bien entendu parmi les lettrés de formation arabe, vers 1840, qu'ils fussent chrétiens ou musulmans, syriens, libanais ou égyptiens, il n'en est aucun qui ait songé à rompre avec la tradition littéraire héritée du passé ; même Marûn Naqqâš (m. en 1852), un des représentants les plus fougueux de la nouvelle tendance en faveur d'un renouveau par la culture française, demeure un serviteur zélé de la tradition du « siècle d'or ». On sent que tout est prêt pour un nouveau départ ; celui-ci ne sera cependant pas un reniement de l'héritage reçu du passé.

Le cinquième et dernier « moment » tournant des lettres arabes se situe entre 1860 et 1881. A cet instant en effet les facteurs de régénérescence révèlent leurs premières conséquences. Les régions nerveuses du Proche-Orient, la Syrie, le Liban et l'Égypte, sont à cet instant définitivement sorties de leur isolement. Le miracle du livre s'est généralisé ; la presse quotidienne et périodique tend de plus en plus à prendre, aux yeux d'un public encore limité mais fervent, l'importance qu'on lui reconnaît ; la démocratisation encore toute relative de l'enseignement et sa diversité en ses buts et ses méthodes commencent à produire un public de lecteurs ; la première manifestation du nationalisme égyptien à l'expansion coloniale venue d'Europe, à savoir la révolte de 'Arâbî Pacha (2), catalyse les tendances d'écrivains et de poètes qui fatalement échappent à la seule

(1) Sur les avatars subis par cette imprimerie, v. J. Jomier, dans *Encycl. de l'Isl.* (2), art. *Bûlâḳ*, I, 1339.

(2) Un résumé très objectif de ce que fut ce mouvement militaire déjà très imprégné de ce qui, dans ses grandes lignes, sera le nationalisme égyptien, a été donné par C. H. Becker, dans l'*Encycl. de l'Isl.* (1), I, 422-3.

emprise du passé. Nous sommes arrivés à l'époque de la *Nahḍa*, où certains ont voulu simplement retrouver un réveil, mais qui porte en soi bien d'autres forces dont la littérature du monde arabe reflète les influences.

Devant l'ampleur des faits littéraires qui surgissent et se bousculent, il n'est personne qui puisse demeurer indifférent ou incompréhensif. Des genres inconnus du « siècle d'or » comme le théâtre, le journal intime, les mémoires et surtout le roman et la nouvelle, sont révélateurs, pour qui sait voir, d'une révolution intellectuelle et morale aussi profonde et émouvante que fut pour l'Europe occidentale celle de la Renaissance.

Régis BLACHÈRE
(Paris)

LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU SELON AL-ĞĀḤIẒ CRITIQUÉE PAR LES MU'TAZILITES

Des circonstances adverses ont en grande partie soustrait à l'islamologie occidentale du siècle passé et de la première moitié du nôtre, ce qui subsiste encore de l'immense production des Mu'tazilites du VI^e^/XI^e^ siècle, avec les matériaux copieux qu'elle recèle des devanciers du IX^e^ et surtout du X^e^.

Depuis peu d'années la situation s'améliore rapidement à cet égard. D'ores et déjà, la publication en cours des œuvres du cadi 'Abd al-Ğabbār (1) impose aux historiens de la religion musulmane de reprendre par la base l'étude du mu'tazilisme et des courants d'idées apparentés. Dans ce bref article, nous nous proposons de contribuer à cette tâche par l'examen d'une question qui relève du problème capital des préliminaires de la

(1) Mort en 425/1024-5. Voir sur lui l'article de M. S. M. STERN, *EI*[2], I, 61, la notice conjointe de G. C. ANAWATI, R. CASPAR et Maḥmūd EL-KHODEIRI, *Une source inédite de théologie Mu'tazilite, le Moghni du Qadi'Abd al-Jabbar*, dans *MIDEO* IV, 1957, pp. 281-316, et, tout récemment, l'introduction de M. Abd-el-Karim Ousman à son édition du *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, le Caire 1965, pp. 13-36. Nous ne recopierons pas ici les fiches bibliographiques des volumes déjà parus du *Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wal-'adl;* les textes que nous exploiterons dans les pages qu'on va lire se trouvent presque tous au tome XII, *al-Naẓar wal-Ma'ārif*, édité par M. Ibrahim MADKOUR, le Caire, 1962.

(2) Voir sur cet auteur la mise au point de M. Ch. Pellat dans *EI*[2], II, 1962, 395-398. — M. Pellat estime que la doctrine théologique d'al-Ğāḥiẓ « est encore trop mal connue pour qu'on puisse en faire état ici » ; une brève synthèse en a été cependant tentée par M. A. S. TRITTON, *Muslim Theology*, Londres 1947, pp. 131-134 (ouvrage non cité par Pellat).

foi : la thèse de la « science nécessaire » (plus littéralement encore « contraignante »), ou si l'on veut de la connaissance naturelle de Dieu par l'homme, thèse soutenue par al-Ǧāḥiẓ et critiquée postérieurement par les grands docteurs mu'tazilites du IVe/Xe siècle, et à leur suite, par 'Abd al-Ǧabbār lui-même

A lire cependant les nombreuses pages du *Muġnī* contre la thèse de la science nécessaire soutenue par al-Ǧāḥiẓ, le lecteur risque de se sentir perdu dans la forêt épaisse de la controverse dialectique sans même bien saisir la doctrine critiquée et sa place dans le problématique du *Kalām*.

Heureusement, nous en avons conservé un résumé fort clair et provenant de bonne source, qui pourra nous servir de point de départ.

Dans son *Amālī (al-Ġurar wal-durar)*, le Šarīf al-Murtaḍā (1) cite un passage d'al-Balḫī, auteur mu'tazilite fort bien informé du mouvement des idées au III/IVe siècle dans le troisième tiers duquel il avait reçu sa formation. Cet extrait qui récapitule la thèse d'al-Ǧāḥiẓ sur la « science nécessaire », l'emporte, me semble-t-il, en antiquité et en précision sur les notices parallèles qui dépendent du reste du même auteur.

« Au rapport d'al-Balḫī (2), al-Ǧāḥiẓ émit la thèse qu'il fut le seul à soutenir, que la connaissance est nature(lle) tout en étant réellement acte de l'homme. Il pensait que tous les actes sont attribués à l'homme en ce sens que celui-ci les produit par nature et que sa volonté les nécessite. Il n'est pas admissible, selon lui, qu'un homme atteigne sa majorité sans connaître Dieu. A son gré, les incroyants sont soit des gens qui s'obstinent (contre l'évidence), soit ceux qui connaissent (la vérité) mais n'ont pas conscience de la connaître parce que leur esprit est obnubilé par le sectarisme partisan, né de l'habitude et de l'attachement passionné à leur opinion (3)

(1) T. I. p. 195, de l'édition de Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, le Caire 1373/1954. — Sur l'auteur (355/966-436/1044), il suffit de renvoyer ici à Brockelmann *GAL, Suppl.* I, 704 et à Zirikli. *A'lām*² V, 89.

(2) Abū l-Qāsim 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Ka'bī, mort en 319/931 ; voir A. N. Nader, EI² I, 1959, 1033 (dans la nouvelle édition de *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, par Mme S. Diwald-Wilzer, Wiesbaden 1961, sa notice se trouve p. 88 et suiv.).

(3) Le mot à mot à partir duquel je crois avoir obtenu la traduction proposée,

Cet aperçu peut paraître incohérent si l'on ne tient pas compte de la conception qu'al-Ğāḥiẓ se faisait de la volonté. On peut la restituer d'après les notations conservées par al-ŠAHRASTĀNĪ (1).

« Toutes les connaissances sont nécessaires [et] de nature, aucune d'elles n'étant acte de l'homme ; ce dernier n'a en propre que la volonté, mais les actes procèdent de lui par nature [...] Et l'on transmet aussi en son nom qu'il niait radicalement la volonté sans même admettre qu'elle fût un genre d'accident. Il affirma par conséquent : lorsque l'agent n'est pas inconscient et sait ce qu'il fait, il est *voulant* en réalité. Quant à la volonté qui a pour objet l'acte d'autrui, elle est l'inclinaison de l'âme à cet acte ».

D'autre part, al-Aš'ARĪ formule ainsi la thèse d'al-Ğāḥiẓ sur la relation entre l'homme et son acte (2) :

« Mise à part (litt. : « ce qui est après ») la volonté, [tout le reste] appartient à l'homme par sa nature et n'est pas un effet de son choix ; aucun acte ne procède de lui par choix si ce n'est la volonté (= le vouloir) ».

En d'autres termes, ce qui distingue l'homme des autres êtres dont toutes les opérations sont rigoureusement déterminées

serait, dans toute sa barbarie : « le négateur selon lui est soit un obstiné soit un connaissant qu'a submergé l'amour pour son système et sa passion à son égard et son accoutumance et sa partialité ; il n'a donc pas conscience de la connaissance de son contraire, qu'il détient ».

(1) *Milal*, éd. Cureton, p. 52 = éd. Muḥammad Badrān, le Caire 1370/1951, p. 112 et suiv. ; cf. le passage parallèle du grand traité dogmatique du même auteur *(Nihāyat al-iqdām* [ou *al-aqdām*] *fī 'ilm al-kalām*, éd. A. Guillaume, p. 228, 14-239, 3) : *al-Ğāḥiẓ* niait radicalement que l'on puisse parler de volonté, que ce soit dans l'ordre visible (sur le plan humain) ou dans l'ordre invisible (sur le plan divin) ; lorsqu'il s'agit de l'acte accompli par le sujet lui-même, la « volonté » consiste en ce que l'agent n'est pas inconscient et qu'il sait ce qu'il fait ; lorsqu'il s'agit de l'acte d'autrui, « volonté » dénote l'inclination *(mayalān)* éprouvée relativement à cet acte par le sujet qualifié de « voulant » ; ainsi la volonté n'est pas un genre d'accident.

(2) *Maqālāt al-islāmiyyīn*, p. 407, lig. 12-13. C'est à la lumière de cette indication qu'il faut entendre le passage du *Maǧmū' fī 'l-muḥīṭ bit-taklīf*, éd. J. J. Houben, Beyrouth 1965, t. I, p. 69, lig. 10-17, selon lequel al-Ğāḥiẓ n'admettait la nécessité d'un auteur *(muḥdiṯ)* pour aucune des choses « adventices » *(muḥdaṯāt)* hormis la volonté *(fīmā ḫalā l-irāda)* ; l'auteur n'incrimine point al-Ğāḥiẓ d'avoir nié que Dieu fût l'auteur de toutes choses ; l'assertion se réfère uniquement à l'anthropologie : l'homme n'est point l'auteur de ses propres actes ; ceux-ci se produisent par nature ; seul son « vouloir », entendu au sens particulier qu'al-Ğāḥiẓ attribue au terme, lui appartient.

par leur nature, est sa faculté de connaître (évidemment implantée par Dieu) ; c'est à elle que se ramène l'attitude mentale que la langue désigne par le terme de « volonté » ; « vouloir son acte », c'est en être conscient, rien de plus ; « vouloir » l'acte d'autrui, c'est accorder son assentiment à cet acte ; en aucun cas (c'est du moins ce que semble avoir cru ou prétendu al-Ǧāḥiẓ), l'homme ne détermine un acte par une opération qui ne relève pas de l'intelligence ; ce que nous appellerions l'affectivité n'y a aucune part ; seul l'effet mécanique d'un geste inconscient (c'est ce que l'arabe appelle *sahw*) enfreint cette nécessité.

Et l'on se convaincra sans difficulté que l'interprétation ǧāḥizienne du vouloir divin rapportée par al-Šahrastānī sur l'autorité du même al-Balḫī (qu'il nomme par son autre *nisba*, al-Ka'bī) s'articule très logiquement avec la prise de position qui dépouille la volonté de tout caractère affectif.

« Dieu est voulant, selon al-Ǧāḥiẓ, en ce que l'inconscience et l'ignorance sont inconcevables *(lā yaṣiḥḥ)* s'agissant de ses actes et qu'il n'est pas admissible [devant la raison] qu'il soit vaincu et contraint ».

Autant dire que vouloir, pour Dieu, signifie agir en pleine conscience ; à cet égard, il n'y a pas de différence entre le vouloir humain et le vouloir divin ; celui-ci diffère cependant de celui-là en ce qu'il est exclusif d'erreur et ne peut jamais être mis en échec.

Les données conservées par al-Šahrastānī contribuent à éclairer sur un autre point l'exposé sommaire transmis par le Šarīf al-Murtaḍā.

« Tous les hommes, dit al-Ǧāḥiẓ, en tant qu'ils sont doués de raison, savent que Dieu est leur créateur ; ils ont connaissance d'avoir besoin de prophète, et cette connaissance les convainc [de mauvaise foi s'il s'avisent de nier]. Ceci dit, ils se divisent en deux classes : ceux qui savent l'unité de Dieu et ceux qui l'ignorent ; l'ignorant est excusé ; celui qui sait est convaincu [de mauvaise foi s'il nie] » (1).

(1) A vrai dire, il n'apparaît pas très clairement comment, hormis le cas de la perte de la raison, une telle ignorance invincible donc absolutoire est concevable dans le cadre de la doctrine ǧāḥizienne, puisque, nous l'avons vu, seul le sectarisme partisan fausse la vérité connaissable par nature ; comment cette attitude dont al-Ǧāḥiẓ souligne le caractère passionnel mérite-t-elle excuse ? Au surplus, d'après

Voilà une conception de la connaissance naturelle (tout en étant octroyée par Dieu) qui risque de rendre superflue la démarche discursive de découverte de la vérité que les Mu'tazilites désignent du nom de *naẓar :* démarche obligatoire selon eux, génératrice de vérité et de toute façon antécédente à l'assentiment de foi (1).

Contre cette vue des choses s'inscriront en faux les grands docteurs du IVe/IXe siècle ; ils opposeront une longue série d'arguments au littérateur-théologien qu'ils considèrent toutefois, malgré ses déviations théologiques, comme un des leurs (2). 'Abd al-Ğabbār ne cite nommément dans ce contexte qu'ABŪ 'ALĪ (al-Ğubbā'ī) ; mais il y en eut d'autres engagés dans la

une autre indication d'al-Šahrastānī (Cureton 53, 2-3 = Badrān 114, 7-8), la négation de la vérité, avec son cortège de fatalisme *(ğabr)* et d'associationisme *(širk)* est consécutive à la connaissance : *'arafa* [...] *thumma ğaḥada* [...] *wa'ankara.*

(1) Et de fait, à en croire une information d'al-Šahrastānī présentée dans le même contexte (Cureton 53, 3-5 = Badrān 114, 10-11), al-Ğāḥiẓ ne voit rien à blâmer chez ceux qui sans avoir spéculé sur les problèmes du libre arbitre et de l'« association » admettent en leur créance que Dieu est leur maître et Mohammed est son prophète ; ce sont des « croyants » *(mu'min)* et l'on ne saurait leur imposer d'autre obligation (dans l'ordre des croyances fondamentales, s'entend, le seul qui soit envisagé ici).

Il ne faut pas oublier que la question qui nous occupe ici relève en réalité d'un problème plus vaste : la « création » des actes humains. Voici brièvement sur cette connexion, GARDET-ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane,* Paris 1948, p. 348 suiv. Il n'est pas possible de l'aborder dans le cadre de la présente analyse, très partielle.

(2) Devant l'insistance d'al-BALḪĪ (voir ci-dessus) qui attribue à al-Ğāḥiẓ l'exclusivité de la thèse en discussion, l'on peut se demander si al-Baġdādī, hérésiographe qui ne s'illustre ni par une intelligence excessive, ni par une exceptionnelle bonne foi, n'extrapole pas en attribuant (*Farq,* 111) à Abū l-Huḏayl l'opinion qui fait, de « la connaissance de Dieu et de la preuve qui appelle à sa connaissance », connaissance nécessaire *(iḍṭirār),* alors que les connaissances obtenues par les sens et le raisonnement *(qiyās)* seraient de l'ordre de l'expérience et de l'acquisition *(iḫtibār, iktisāb).* Et l'on constate en effet, que cette définition diffère du tout au tout de celle qu'on lit dans *Maqālāt,* 480, 6-10, où il est rapporté que selon Abū l-Huḏayl, *'ilm al-iḍṭirār* se définissait comme la prise de conscience par laquelle l'homme se rend compte de la différence entre lui-même (sa personne) et les objets animés et inanimés qui l'entourent dans le monde visible ; au surplus, les descriptions des étapes de la connaissance qu'al-Baġdādī cite à la même page du *Farq* au nom du même Mu'tazilite ne s'accordent guère avec le caractère contraignant de la connaissance de Dieu par l'homme qu'Abū l-Huḏayl aurait soutenu. L'alignement consciencieux de textes auquel M. A. NADER se livre à ce propos (*Falsafat al-Mu'tazila* II, 39-41) facilite certes la documentation, mais n'est que d'un très faible secours pour l'intelligence en profondeur des questions disputées.

controverse (1), qu'il se contente de désigner globalement par « nos maîtres » *(šuyūḫnā)* ; il paye d'ailleurs lui-même largement de sa personne pour la mise en forme et l'agencement des arguments et des répliques.

Il n'est pas question de suivre cette discussion dans ses méandres dialectiques et dans le détail des exégèses coraniques spécieuses à souhait qu'elle a suscitées (2). Nous essayerons seulement de dégager de ces subtilités que l'inadéquation bien connue du langage de l'ancien *Kalām* à son fond idéologique obscurcit encore davantage, les éléments spéculatifs qui en constituent les lignes de force ; présentées sous une forme allégée, mais point du tout « vulgarisée », et transposées en un langage un peu moins insolite et moins désuet, les idées débattues avec acharnement entre les vieux *Mutakallimūn* peuvent encore faire réfléchir le penseur de nos jours.

(1) Le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* énonce avec une précision laconique la thèse défendue par 'Abd al-Ǧabbār et la tradition doctrinale dont il se réclame (p. 52, ll. 1-2) : « selon nous, Dieu n'est pas connu dans ce monde de connaissance nécessaire, bien que l'obligation *(taklīf)* [de le connaître] demeure ». — La thèse, bien connue d'ailleurs, de l'obligation de la connaissance rationnelle est, elle aussi, catégoriquement résumée au début du traité (p. 39) : « La première obligation de l'homme envers Dieu est la spéculation qui conduit à la connaissance du Très Haut, car il n'est pas connu nécessairement ni par expérience directe ; l'obligation nous incombe donc de le connaître par la réflexion et la spéculation ». Obligation certes, mais non point imposée initialement par un pouvoir extrinsèque (voir *ibid.*, p. 43) ; la doctrine cardinale de la liberté demeure ainsi sauve. — Le même traité nous fournit aussi une définition du sens technique *('urf)* de *ḍarūra*, que nous ferons bien de ne pas perdre de vue dans ce qui suit : *ḍarūra* « s'emploie en parlant de ce qui se produit en nous, mais non de notre fait » (p. 48 : *Yusta'mal fīmā yaḥṣul fīnā lā min qablinā*) ; la science nécessaire sera ainsi « ce que le sujet connaissant ne saurait en aucune manière écarter de son âme (p. 49, in fine : *allaḏī lā yumkin al-'ālima bih nafyuh 'ani l-nafs biwaǧh min al-wuǧūh*). — *Le Maǧmū' fī l-Muḥīṭ bit-taklīf* (éd. citée t. I, p. 8, l. 3-4) affirme aussi que seule la recherche discursive des indices *(istidlāl)* et non quelque science nécessaire procure à l'homme responsable la connaissance relative à un Être sage qui lui impose (sa Loi) et aux attributs (essentiels) de cet Être. Nous ne faisons qu'évoquer ici rapidement cette assertion capitale, conclusion dans le contexte considéré, d'un développement dense qui requerrait à lui seul une longue analyse, après élimination des fautes dont le texte imprimé n'est malheureusement pas exempt. L'éditeur du *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* n'a pas tort de rapprocher (p. 39, n. 7) de l'énoncé de la thèse mu'tazilite le passage parallèle d'al-Ǧuwaynī (dans l'édition de Luciani, la seule dont je dispose, le texte se trouve p. 2, l. 5-6, trad., p. 10) ; mais il ne faut pas oublier que la véritable position du docteur aš'arite est loin de coïncider avec celle des Mu'tazilites (voir éd. citée, p. 5, l. 10-7, l. 2, trad., p. 20-22).

(2) 'Abd al-Ǧabbār informe d'ailleurs le lecteur qu'il a fait un choix parmi les objections nombreuses soulevées par Abū 'Alī contre al-Ǧāḥiẓ.

Arguant de la thèse (1) qu'il défend de la production naturelle du *naẓar* et de la connaissance, al-Ğāḥiẓ n'admet pas que ces derniers puissent être imposés à l'homme comme une obligation *(taklīf)* engageant son salut.

Là-contre nous avons démontré :

a) que les actes, quels qu'ils soient, procèdent uniquement d'un sujet doué de la capacité d'agir *(qādir)* et sont l'effet d'un choix *(iḫtiyār)*, lorsque l'agent est un être doué de raison ;

b) que la force des mobiles (2) ne fait pas que l'acte ne procède pas de son agent (apparent) dès là que celui-ci est doué de la capacité de l'accomplir (3).

Il est légitime, par conséquent, que l'acte lui soit imposé et qu'il mérite (selon sa conduite) la louange et le blâme (4).

D'ailleurs la pensée d'al-Ğāḥiẓ n'est pas exempte de contradiction. Il soustrait en effet à la « nature » le vouloir du sujet capable d'agir (5). Or, lorsque les mobiles sont forts dans l'objet de vouloir, ils le sont nécessairement dans le vouloir (6), puisque c'est le même mobile qui pousse à l'objet voulu et à la production du vouloir. Comment est-il alors concevable que si le sujet veut le *naẓar*, celui-ci se produise par nature, alors que le vouloir qui l'a pour objet serait produit par « choix », par option libre du sujet (7) ?

(1) *Muġnī* XII, 306, l. 3, il faut lire, me semble-t-il *yaḏhab* au lieu de *naḏhab*.

(2) *dawā'ī*, les « appels » de l'acte.

(3) Quelle que soit la force des mobiles d'un acte, il est toujours l'acte de l'exécutant et jamais simplement la résultante de facteurs étrangers à sa volonté et à son pouvoir d'agir ; en tout état de cause, l'agent (doué de raison) demeure responsable de son acte. C'est à cela que se ramène en somme la discussion très subtile qui occupe les pages 316 à 319 : l'acte le plus contraint en apparence ne laisse pourtant pas d'être l'acte de l'agent ; et lorsque le facteur personnel ne joue pas, l'acte manque d'être réalisé.

(4) *idḫl* que porte le texte en 306, l. 8 ne m'est pas compréhensible dans cette phrase dont le sens est cependant clair.

(5) Dans son langage : « la volition se produit de la part du *pouvant* non par nature ».

(6) L'attrait de l'objet agit proportionnellement sur le pouvoir du sujet : plus il est désirable, plus le sujet le veut.

(7) *Muġnī* XII, 306, l. 1-14.

Al-Ğāḥiẓ et d'autres (1) font encore valoir un autre argument contre la légitimité du *taklīf* sans science préexistante chez le sujet : où il n'y a point de science, le sujet n'est pas susceptible d'être blâmé.

La controverse sur ce point que 'Abd al-Ğabbār expose au long d'une dizaine de pages (2) se ramène, semble-t-il, essentiellement à ceci :

Peut-on admettre la responsabilité d'un sujet qui ne possède aucune notion explicite de ses obligations, peu importe que ces notions soient révélées par le ministère d'un prophète ou, comme le veut al-Ğāḥiẓ, inscrites par Dieu dans la nature même de l'homme.

La réponse de 'Abd al-Ğabbār est qu'il suffit que le sujet ait la possibilité *(mutamakkin)* (3) d'acquérir ces notions, mais il n'est pas requis qu'il les possède actuellement. Il est dès lors parfaitement compatible avec la justice divine qu'obligation soit faite à l'homme sain d'esprit de réfléchir sur sa situation dans l'univers. Et en fait les Mu'tazilites pensent qu'il existe toujours des stimulants de diverses espèces qui suscitent en l'homme, fût-il dépourvu de toute connaissance positive, l'inquiétude qui l'engagera à la réflexion, partant à la découverte des vérités propres à le rendre réceptif à la révélation communiquée par le canal des prophètes, la mission de ceux-ci étant à son tour authentifiée par les miracles (4).

Dans leur critique d'al-Ğāḥiẓ, les maîtres mu'tazilites défendent tenacement la part irréductible du facteur personnel

(1) Non spécifiés (peut-être Abū 'Alī al-Aswārī et ses sectateurs ; cf. *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* p. 52, l. 3) ; s'ils admettaient l'existence d'un savoir que Dieu octroie de l'extérieur à l'homme le rendant ainsi responsable, ils n'adhéraient pas nécessairement à la thèse que d'après al-Balḫī, al-Ğāḥiẓ fut le seul à soutenir : la production de la connaissance de Dieu par la « nature » implantée par Dieu en l'homme.

(2) *Muġnī* XII, 306-315. L'établissement du texte laisse à désirer. Ainsi, p. 307, l. 10, lire *min al-qabīḥ* au lieu de *wal-qabīḥ ;* l. 12, *bkyfyh* qu'on lira spontanément *bikayfiyya* est absurde ; lire *yakfīh (i) ;* l. 17, le troisième mot doit être lu *al-fāqa.*

(3) Cf. *al-Maǧmū' al-muḥīṭ*, p. 2, l. 1 (où il faut lire *lil-tamakkun*) et 4, 4-5.

(4) La question de ces stimulants (*ḫawāṭir*, pensées qui surgissent dans l'esprit) forme un thème de grande importance dans ce qu'on pourrait appeller un peu pompeusement la « psychologie religieuse » des Mu'tazilites. L'aperçu le plus clair que j'aie trouvé sur ce point chez 'Abd al-Ğabbār se lit *Muġnī* XII, 386 suiv. (voir aussi *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* p. 67, l. 8 et suiv.) Nous espérons en dire davantage dans une autre étude.

au sein de l'ensemble *(ǧumla)* formé par les conditions de l'agir humain (1).

Examinons, au moins partiellement, leur argumentation (2).

Les mobiles n'altèrent pas l'efficace de la capacité d'agir.

Prenons un cas limite que l'on nous objecte d'ailleurs : l'acte accompli parce que le sujet ne peut pas faire autrement *(ilǧā')*, comme la fuite devant une bête féroce ; même un tel acte laisse subsister la capacité d'agir du sujet et sa liberté de choix, tout au moins quant aux moyens les plus expédients de réaliser l'acte inéluctable. On ne peut donc pas en exciper pour conférer quelque vraisemblance à une motivation prétendument assez forte pour provoquer à elle seule l'acte sans intervention aucune de la capacité d'agir et du choix réfléchi du sujet.

Par conséquent si nous appliquons cette constatation à notre problème, nous pourrons dire tout au plus que la force des mobiles engage le sujet au *naẓar* et le détourne de le négliger ; il n'en reste pas moins que le *naẓar* s'effectuera en vertu de la capacité d'agir et du choix réfléchi du sujet ; l'opération ne sera donc pas l'effet d'une pure contrainte extrinsèque ou, ce qui revient au même, d'une « nature » à lui octroyée.

L'analyse de l'échec nous conduit à la même conclusion. Quelle que soit en effet la force des mobiles et supposées réunies toutes les conditions (ce que les *Mutakallimūn* désignent du nom de *maḥall*, « substrat » et que nous appellerions facteurs physiques et matériels), l'acte manquera de se produire s'il y a un empêchement provenant de ce qui, dans le sujet, est un facteur irréductible à tout mécanisme et à tout jeu de motivations extrinsèques. Supposons, par exemple, qu'un Barbare illettré soit poussé par les mobiles les plus pressants à produire une belle page de calligraphie arabe. Eh bien, il ne la produira pas, malgré l'urgence des motifs, et ceci parce qu'un facteur personnel, son ignorance de l'écriture arabe, mettra obstacle à ce qu'il le fasse (3).

(1) Cf. *Muġnī* XII, 321, 8 : *matā ǧu'ila l-fi'l lil-ǧumla.*

(2) *Ibid.*, p. 316-317.

(3) On peut sans doute contester la pertinence de cet argument, mais il ne nous appartient pas d'entrer dans ce débat kalâmique. — L'auteur rappelle ici que les Mu'tazilites opposent un argument similaire aux partisans du serf arbitre ; si un

Voici encore des arguments qu'Abū 'Alī opposa à al-Ǧāḥiẓ. Si la science est produite par « nature », le *naẓar* est inutile ; inutiles aussi les preuves (de l'existence et de la toute-puissance de Dieu) qui s'offrent à l'attention de l'homme. Or les invites formelles du Coran à la réflexion et à l'examen montrent qu'il n'en est point ainsi (1).

Puis, dans la même hypothèse, quelle assurance avons-nous que la science ne soit pas produite par un sujet aux capacités intellectuelles réduites *(balīd, baṭi' al-fahm)* ou dépourvu d'instruction, voire « non assujetti », donc irresponsable. Ou, pour tourner l'argument autrement : la connaissance de Dieu serait réalisée sans aucun effort de la part du sujet ; il suffirait qu'il la voulût (nous retrouvons ici la contradiction signalée plus haut entre le « vouloir » qu'al-Ǧāḥiẓ s'accorde avec les Mu'tazilites à imputer à l'homme et le mécanisme de la « nature ») ; or il est patent que la connaissance de Dieu ne se réalise pas sans que le sujet ait acquis au préalable diverses connaissances partielles : or celles-ci présupposent justement les démarches discursives qu'al-Ǧāḥiẓ veut écarter (2).

Ne (3) pouvant nier la réalité de ces démarches, al-Ǧāḥiẓ en révoque en doute la valeur morale. A admettre, dit-il, que le *naẓar* n'ait pas à sa base une connaissance préalable, selon lui « naturelle », même s'il découvrait la vérité, cela ne serait que l'effet fortuit, d'un heureux hasard *(ittifāq, tabḫīt)*, ou si l'on

acte purement contraint était concevable, il pourrait se produire à l'insu de l'agent doué de capacité d'agir (il s'agit évidemment d'un sujet sain d'esprit et à l'état de veille).

(1) *Muġnī* XII, 319 suiv. — Les textes coraniques cités sont IV, 84/82 ; *Eh quoi ! n'examinent-ils pas la prédication*, et VII, 184-185 ; *Eh quoi ! n'ont-ils point considéré la royauté des cieux et de la terre* (traduction R. Blachère).

(2) *Muġnī* XII, 321 suiv.

(3) Avant cette objection, qui s'enchaîne logiquement avec l'argument que nous venons de résumer, nous lisons deux pages (322-323) où est évoqué le corollaire qui est peut-être en fait le ressort (voir p. 341 suiv.) de la thèse ǧāḥiẓienne de la connaissance naturelle de Dieu : les adversaires du Prophète n'étaient pas des ignorants ; ils *savaient*, mais ils s'obstinaient dans la négation, d'où leur culpabilité. Mais l'auteur renvoie à plus tard la discussion sur ce point. [Nous est-il permis de noter ici que la bonne foi des non conformistes paraît, encore aujourd'hui, inconcevable à des « orthodoxies » que tout sépare par ailleurs ; voir les citations savoureuses de M. Manuel de Dieguez, dans *Esprit*, octobre 1965, p. 482.].

veut d'une sorte de divination ou mieux perspicacité naturelle *(ḥads)* ; une telle découverte ne mériterait pas plus d'éloges que l'invention inopinée d'un trésor au fond d'un puits.

Là-contre, Abū 'Alī soutient que tout le sens et tout le mérite du *naẓar* résident dans ses démarches mêmes et non pas dans ses résultats éventuels. Le *naẓar* a sa méthode qui est connue du sujet ; il est également certain que ce dernier a conscience de l'obligation où il est de chercher (nous retrouvons ici le thème du *ḫāṭir* bien que le mot ne soit pas prononcé) ; cela suffit pour distinguer le *naẓar* du hasard et de la divination, et lui confère une valeur cognitive en même temps qu'un caractère d'obligation (1).

Une série d'autres arguments qu'Abū 'Alī opposa à al-Ğāḥiẓ relèvent du procédé de l'*ilzām* : acculer l'adversaire à une conclusion en désaccord avec sa propre thèse. En voici le premier, ramené, sous réserve de correction, à ses lignes essentielles (2).

Se savoir tenu de manière permanente à une obligation religieuse comme par exemple la prière, suppose que le sujet ait la certitude d'être sous l'obligation à l'instant où il s'agira de l'accomplir.

Cela suppose à son tour que l'homme soit certain que Dieu ne le retranchera pas à l'instant qui suit du nombre des vivants ; sinon, son savoir sera affecté de ce caractère fortuit qui, au gré d'al-Ğāḥiẓ, discrédite le *naẓar*. Or il est patent que l'homme ne saurait avoir cette certitude, mais al-Ğāḥiẓ n'admettrait pas pour autant que l'accomplissement du devoir religieux ne soit pas obligatoire et assorti de sanctions dès l'instant actuel. Par conséquent, de même que, averti *hic et nunc* de son devoir, l'homme responsable est sous l'obligation, malgré l'ignorance où il se trouve de sa survie à l'instant second, de même la crainte qu'il éprouve pour le cas où il ne se mettrait pas en quête de la

(1) *Muġnī* XII, 323-326. — L'opinion d'Abū 'Alī sur les variations doctrinales qui n'ôtent rien à la valeur cognitive de *naẓar* (voir dans le même volume p. 182, 19 -183,4 ; 200,19-202,20, pages que nous traduirons et discuterons ailleurs) concorde parfaitement avec les vues développées ici qui donnent la supériorité à la quête de la vérité sur sa prétendue possession.

(2) *Muġnī* XII, 326-328.

vérité suffit pour rendre cette quête obligatoire, même si l'issue en est incertaine.

Il est vain de répliquer que les devoirs religieux comme la prière sont explicitement ordonnés et assortis de sanctions alors qu'il n'y a rien de tel quant au *naẓar* et à la connaissance. C'est que l'éventualité de ne point survivre à l'instant présent enlève à ces obligations leur portée strictement individuelle pour ne leur laisser qu'un caractère de généralité : l'on sait qu'on est assujetti au devoir à condition d'être en vie à l'instant de l'échéance. Si donc al-Ǧāḥiẓ reconnaît le caractère actuellement obligatoire aux devoirs à accomplir dans un futur incertain, de quel droit refuse-t-il ce caractère aux démarches cognitives dont l'obligation immédiate est fondée, selon nous, sur la certitude que par elles le sujet sera prémuni de la *nuisance* (*maḍarra*, la colère divine et la damnation) bien que, à l'instant présent, il ne connaisse pas encore son Seigneur ni ce qui est propre à provoquer son courroux.

Allant plus loin, Abū 'Alī se fait fort de montrer qu'à bien raisonner la thèse d'al-Ǧāḥiẓ conduit ou bien à confirmer la doctrine mu'tazilite sur le problème ou bien à supprimer la possibilité de la connaissance de Dieu par l'homme.

Voici comment il argumente (1) :

« L'homme responsable *(mukallaf)* ne connaît Dieu (2) que par l'organe des prophètes et la manifestation des miracles en leur faveur ; n'était cela, la connaissance ne serait pas concevable (3). Par conséquent, c'est (la prédication des prophètes accompagnée des miracles justificatifs) qui ouvre la voie à la production naturelle du *naẓar* et de la connaissance (4), d'où l'obligation que nous avons d'observer attentivement les faits et gestes des prophètes (5). L'homme touché par des informations qui les

(1) *Ibid.*, 328, 6-20. Nous essayons de traduire ce passage capital mais difficile bien plus dans l'attente de voir nos erreurs corrigées qu'avec la prétention de l'avoir exactement interprété.

(2) Les attributs de Dieu et ses devoirs à son égard.

(3) Sur ce point al-Ǧāḥiẓ et son critique sont d'accord.

(4) Litt. : « il pose donc cela comme la voie de l'avènement par nature du *naẓar* et de la connaissance ».

(5) Litt. : « et il rend nécessaire la considération *(ta'ammul)* des états des prophètes ».

concernent (1) se trouve ou bien connaître Dieu et savoir qu'il est incompatible avec sa sagesse de manifester le miracle en faveur d'un menteur ou bien il ignore (tout) cela. Dans le premier cas, nous retombons sur notre thèse, à savoir que l'homme est obligé d'avoir une connaissance antécédente (2) de Dieu, de son unité et de sa justice, puis il examinera les prophéties, et il n'existe pas pour cela d'autre méthode que la nôtre. Si au contraire il n'est pas nécessaire que l'homme possède ces connaissances, de quel moyen disposera-t-il pour distinguer le (vrai) prophète du faux *(mutanabbi')*? Et comment pourra-t-il reconnaître un prophète véridique aux miracles qui se produisent lors de sa prédication alors qu'il tient pour admissible que le Créateur qui donne mission (à ses élus) puisse ne pas être sage et qu'il soit capable de chercher à corrompre les hommes et de les égarer. Si cela est admissible, que l'on admette aussi que les négateurs du libre-arbitre connaissent les prophéties nonobstant les opinions qu'ils professent sur Dieu. Or comme cela est inconcevable dans leur cas, pour la raison que nous venons de dire, la thèse d'al-Ğāḥiẓ ne l'est pas moins (3) ».

'Abd- al-Ğabbār rapporte encore (en précisant p. 332, 16-18 qu'il ne s'agit que d'un choix) d'autres arguments *ad hominem* opposés par Abū 'Alī à la thèse d'al-Ğāḥiẓ. Des huit *ilzām* qu'il rapporte, nous nous contenterons de résumer très brièvement les six premiers ; nous avouons n'avoir pas encore clairement saisi le sens du septième et du huitième (4) (331, 19-332,9 et 332, 10-16).

(1) Litt. : « celui à qui parvient cette audition ».

(2) A toute révélation par voie d'autorité.

(3) Pour la raison que nous venons de dire : *li-miṯl hāḏā l-ṭarīq*, mot à mot : « à cause du semblable de cette voie » ; autrement dit, avoir des idées fausses sur Dieu ou ne pas en avoir du tout aboutit à la même carence : incapacité de discerner le vrai prophète du faux ; ainsi s'écroule la thèse d'al-Ğāḥiẓ qui prétend se passer de la connaissance antécédente réalisable seulement par la réflexion discursive (il y a ici une belle pétition de principe, car la question est justement de savoir si la « connaissance préalable » est « nécessaire », octroyée par Dieu, ou « acquise », par l'effort personnel de l'homme). — Dans le *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, éd. citée, p. 83 suiv. nous lisons une démonstration différente que nous étudierons ailleurs.

(4) Celui-ci est en tout cas très proche du second.

1° (328, 21- 329, 11) les grands pécheurs seraient, selon la logique de cette thèse, moins répréhensibles que les coupables de fautes vénielles ;

2° (329, 12-20) l'homme responsable n'aurait pas besoin de ce que Dieu envoie des prophètes, et les miracles de ceux-ci seraient inutiles ;

3° (329, 21- 330, 17) les miracles ne constitueraient pas des titres d'authenticité pour la mission des vrais prophètes ;

4° (330, 18-331, 5) : seule la connaissance intégrale de l'unité et de la justice divines et des prophéties rendrait le sujet susceptible d'éloge ou de blâme, de récompense ou de châtiment ; l'ignorance serait une excuse absolutoire ; or l'attitude du prophète vis-à-vis des incroyants montre qu'il n'en est point ainsi (1);

5° (331, 6-8) : la « science nécessaire » telle que la conçoit al-Ǧāḥiẓ serait aussi contraignante que l'évidence sensible immédiate *(mušāhada)* or nous savons que la réalité est toute différente ;

6° (331, 9-18) : toute espèce de discussion sur les problèmes de la connaissance de Dieu serait oiseuse, et al-Ǧāḥiẓ se trouverait (contre son gré) d'accord avec les adeptes de l'*ilhām* (2) qui soutiennent que la vérité peut être connue seulement au moyen d'une science créée par initiative divine dans le cœur de l'homme.

En plus des arguments rationnels, Ǧāḥiẓ faisait valoir en faveur de sa thèse des arguments d'autorité tirés du Coran ; ils prouveraient selon lui que les adversaires du prophète niaient par obstination ce qu'ils savaient être vrai : la mission divine de Mohammed confirmée par les signes et les miracles. Nous ne arrêterons pas aux prouesses exégétiques déployées par Abū 'Alī pour les invalider (3).

En bref, lui et ses collègues soutiennent que le refus obstiné de reconnaître une vérité connue ne peut pas être un phénomène de masse, alors que les doctrines d'erreur, soit de non-Musulmans

(1) Cf. *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, p. 54, l. 1-9.

(2) Voir p. 343, l. 18-20 (cf. la brève mention de cette thèse et de celle d'al-Gāḥiẓ, non nommé, *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, p. 67, l. 4-5). 'Abd al-Gabbār reproduira (344,4-346,6) la critique à laquelle Abū Hāsim a soumis cette thèse.

(3) *Muġnī* XII, 333-341.

(« gens du Livre »), soit de Musulmans (anthropomorphistes, négateurs du libre-arbitre) peuvent compter, l'expérience le prouve, un très grand nombre d'adhérents (1).

Enfin, le reproche fait par al-Ğāḥiẓ à l'espèce du savoir que, d'après les Mu'tazilites, il incombe à l'homme de réaliser, se retourne contre lui. Déduire la contingence du monde, partant la nécessité du Créateur, en raisonnant sur les quatre états (mouvement et repos, composition et dissolution), inséparables de la « substance » (atome) est, dit-il, chose trop subtile que le Dieu miséricordieux et bienveillant ne saurait exiger des hommes. Or, si pour lui, la connaissance de Dieu vient à l'homme par la prédication des prophètes confirmée par les miracles, il exige comme condition préalable à l'instauration d'une telle connaissance la capacité de discerner le vrai miracle de l'apparence artificieuse *(al-farq bayna l-ḥiyal wal-mu'ğiz)*. On ne voit pas, disent les Mu'tazilites, que ce discernement le cède en difficulté au savoir dont nous affirmons la nécessité, d'autant plus que nous ne demandons pas à tous la connaissance précise et détaillée des arguments ; une telle connaissance n'est, nous en convenons, à la portée que des seuls savants éminents ; pour la masse des « assujettis », il suffit d'une vue sommaire sur ces problèmes (2).

Du reste, le discernement entre le vrai miracle et le faux-semblant suscité par des artifices ne peut être que le résultat d'une démarche intellectuelle homologue de celle qui élabore la preuve *a contingentia mundi*. Ainsi donc, et c'est le mot de la fin, l'unique voie de la connaissance de Dieu est celle tracée par les Mu'tazilites (3).

Georges VAJDA
(Paris)

(1) *Ibid.*, 341-342.

(2) P. 343, l. 5, premier mot lire *laṭāfa* au lieu de *alṭāfih;* l. 7, dernier mot : *'indanā*, non *'indahu*.

(3) *Muġnī* XII, 342-343. — Nous paraphrasons, pour la clarifier, la dernière articulation du texte.

SABÉENS ET IḪWĀN AL-ṢAFĀ'

Dans son lexique technique de la mystique musulmane (p. 73 et suivantes), Massignon suggère que la doctrine ismaïlienne doit beaucoup aux Sabéens, notamment aux Ḥarrāniens. « Rituel sabéen et exégèse ismaïlienne du rituel » de M. Corbin (1) souligne implicitement le lien de continuité qui relie « sabéisme » et ismaïlisme.

(1) Ouvrages cités en références :

Bibel Lexikon.
Bottéro, *La religion babylonienne*, Paris, (P.U.F.) 1952 (Mythes et religions).
Brockelmann, *Geschischte der arabischen Litteratur.*
Chwolson, *Die Sabier und der Sabismus*, St. Pétersbourg 1856.
Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum.
Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, NRF (Collection Idées) 1964.
— *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans* la *gnose ismaïlienne*, in *Eranos Jahrbuch (Ascona)* ,XXIII (1954), 141-250.
— *Rituel sabéen et exégèse ismaïlienne du rituel*, in *Eranos Jahrbuch (Ascona)*, XIX (1950), 181-246
Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques* et *romaines.*
David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris (P.U.F.) 1949 (Mythes et religions).
Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1913 (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études).
Dhorme, *La religion des Babyloniens et des Assyriens*, Paris (P.U.F.) 1949.
Dussaud, *La religion des Hittites et des Hourrites*, Paris (P.U.F.) 1949.
Encyclopédie de l'Islam.
Fahd, *Les présages par le corbeau*, in *Arabica*, VIII (1961).
R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste*, vol. I, Paris (J. Gabalda) 1950.
Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris (A. Maisonneuve) 1939.
Marquet, *Imāmat, résurrection et hiérarchie selon les Iḫwān aṣ-ṣafā'*, in *R.E.I.*, 1962.

Dans leur dernière épître, relative à la magie astrologique, les Iḫwān, pour authentifier cette dernière, font un historique de la formation de cette science dans un passage qui, à cet égard, me semble d'une importance capitale, parce qu'ils y donnent eux-mêmes la source essentielle de leur doctrine philosophique. En voici la traduction :

IV, 295. Ajoutons que les derniers dont nous ayons entendu parler à prétendre aux sciences et à la pratique des talismans, parmi ceux dont l'histoire *(aḫbār)* et dont les œuvres *(āṯār)* nous sont parvenues, sont les Grecs. Ceux-ci ont chez les hommes des noms divers, entre autres Sabéens *(Ṣābi'ūn)*, Ḥarrāniens (1) et *ḥalūfūn* (2). Ils avaient pris les principes de leurs sciences aux Syriens et aux Égyptiens en vertu du transfert des techniques et des sciences dans les divers pays en même temps que les politiques et religions diverses qui s'y attachent *(yahduṯu lahā)*. Parmi les chefs les plus anciens, il y a les quatre suivants : Agathodémon *(A'ādimāyūn)*, Hermès, Homère (3) et Aratos (4). Puis leurs

Martin, *Le livre d'Hénoch* (traduction de l'éthiopien avec introduction), Paris (Letouzey et Ané) 1906.
— *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris 1906.
Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique* de la *Mystique musulmane*, (Paris J. Vrin) 1954.
Nasr, *An introduction to Islamic cosmological Doctrines*, Cambridge, Massachusetts, (Belknap Press of Harvard University Press) 1964.
Plessner, *Hermes Trismegistus and Arab science*, in *Studia Islamica*, II (1954).

(1) Le texte de l'édition de Beyrouth donne حراسون qui est vraisemblablement à corriger en حرانيون. Les points diacritiques ayant été omis, un copiste a pu faire du *nūn* et du *yā* un *sīn*.

(2) *Ḥalūfūn* est vraisemblablement à corriger en *ḥanīfūn* (pour *ḥunafā*). Dans ce cas, les soi-disant monothéistes des époques pré-mosaïques seraient rangés par les Iḫwān au nombre des « grecs-sabéens ». Les Iḫwān (III, 8) disent qu'il faut « s'élever en suivant les doctrines spirituelles et divines, en effectuant ses dévotions dans les choses nobles de la sagesse selon la doctrine socratique, en se vouant au mysticisme, à l'ascèse et au monacat selon la méthode chrétienne, *en s'accrochant à la religion ḥanīfite* qui est de s'assimiler à la substance universelle (des êtres d'en haut). Par religion ḥanīfite, sans doute entendent-ils la religion des Sabéens. Il est intéressant de rapprocher le mot du syriaque « ḥanfo », « payen ».

(3) Le texte donne لومهرس qui est à corriger en أومهرس à lire *Ūmērus*.

(4) *Arāṭus*.

troupes se sont dispersées pour finalement aboutir au Pythagorisme *(fīṯāġuriyya)*, à l'Aristotélisme *(arisṭānūniyya)*, au platonisme et à l'épicurisme (1). Ils prétendent que le monde est fini dans ses dimensions, mais sphérique ; que son existence ne comporte pas de 2e principe *(mabda')*, qu'il dépend du Créateur comme le causé de la cause ; que le monde terrestre ne peut être accompli sans un certain nombre de choses :

1) la matière qui est susceptible de recevoir un tempérament et d'être assemblée, c'est-à-dire les quatre éléments,

2) les âmes, qui, dans leurs corps, meuvent et immobilisent.

3) le mouvement que le monde céleste imprime aux quatre éléments et aux corps qui en sont issus, afin que ceux-ci soient prêts à subir l'influence des âmes (mouvement et immobilisation, association et dissociation, chaud, froid, humide et sec), qui permet à l'Artisan de faire agir son art sur la matière de tout objet fabriqué.

4) le dieu suprême conserve à tous les êtres leurs facultés, leur fournit de l'aide, [leur permet d'atteindre] la plénitude de leurs fins et buts et répartit entre les sept astres mobiles les choses existantes.

Ils affirment que les étoiles fixes, mixtes dans leurs facultés, se répartissent les astres mobiles et les aident à effectuer leur action ; que la 9e sphère céleste, qui touche celle des étoiles fixes, est la limite extrême de la sphère du zodiaque, formée de formes qui lui sont propres, et que chacun de ses degrés se subdivise en deux parties, l'une au Nord et l'autre au Sud ; que ceux-ci comportent des formes qui assurent le maintien de leurs influences, celles-ci leur parvenant au cours du temps, au dire des auteurs de talismans.

IV, 296. Lorsqu'ils eurent répartis les affaires terrestres entre les différents astres mobiles et les eurent subordonnées à leur gouvernement et à leur influence ; ils suivirent la même méthode dans le cas des régions, des [sept] climats, des villes et des villages *(rasātīq)*.

(1) *aq'ūrūsiyya :* à corriger en *afiqūrūsiyya?*

Quant aux âmes, il y en a qui, à leurs yeux, ne sont pas attachées à des corps et n'habitent en aucune façon la « guenille corporelle » (1) parce qu'elles sont trop hautes pour ces corps et pour leurs souillures et impuretés ; ils les appellent les âmes divines qui, à leurs yeux, se divisent en deux catégories : l'une bonne par essence, qu'ils appellent anges, auxquels ils sacrifient, pour attirer [sur eux] leurs faveurs ; une autre mauvaise par essence, dont ils appellent les individus « démons » ; et ils sacrifient à ceux-ci pour neutraliser le mal qu'ils peuvent faire ; et pour chacune de ces [deux catégories], ils ont institué une invocation spéciale, une holocauste (fumigation) déterminée et une succession de rites *(siyāqatu 'amal)* par l'intermédiaire desquels ils cherchent à obtenir d'eux ce qu'ils désirent.

Il y a d'autres âmes qui sont attachées au corps des astres et ne les quittent pas ; et malgré cela elles ont dans le monde terrestre deux sortes d'action :

1) par les natures de leurs corps (ainsi qu'il est exposé dans les livres d'astrologie),

2) par leurs âmes.

D'autres âmes encore sont attachées à des corps, ne les quittent pas et ne supportent pas de les quitter si ce n'est dans la mesure où elles y sont obligées en raison de la corruption de ces [corps]. A cette catégorie appartient une espèce d'âme attachée au corps humain, agissant par lui et en lui, et ne le quittant que comme l'âme quitte tous les individus animaux et végétaux pour aller à la mer de Ṭaws (2), c'est-à-dire à la sphère de l'éther, pour y être tourmentée, jusqu'à ce qu'elle cherche à s'en retirer et à descendre vers une matière propre à être habitée par elle, ou ait la possibilité d'atteindre son salut.

(1) *janna* à corriger en *jutta*.

(2) Est-ce à dire à « l'océan lunaire » ? La sphère de l'éther est la partie supérieure de la sphère de l'air et appartient donc encore au monde sublunaire ; elle est aussi la « sphère de la chaleur ardente », et serait par là même un enfer tout trouvé. Rappelons-nous que pour les Iḫwān l'enfer est le bas monde, jusqu'à son étage le plus bas, le centre de la terre. Mais peut-être la sphère de l'éther était-elle pour eux aussi le lieu de réunion générale des âmes damnées ? Selon Corbin, *Hist. Phil. isl.*, p. 135, l'enfer est constitué pour les Ismaïliens de l'époque fāṭimide, par la « Tête et la Queue du Dragon », donc dans le monde d'en haut. Selon Bar Hebraeus (dans Chwolson, II, 839), l'âme des athées, aux yeux des Sabéens, sera punie pendant 9000 cycles ; puis interviendra la miséricorde divine.

Ils prétendent qu'ils peuvent reconnaître les gens dont tel est le comportement *(sabīl)* et cela en voyant leurs traits de caractère et leurs mœurs ; et quand ils voient l'un d'eux semblable au bétail dans son comportement vis-à-vis de la Nature, s'abstenant de penser et de réfléchir, d'acquérir de la science, d'avoir des idées, de soutenir une religion ou d'étudier une doctrine, ils jugent que son âme est une âme de bête, bonne seulement à peupler le séjour d'ici-bas et à perpétuer l'espèce humaine. L'autre espèce est constituée par des âmes qui peuvent s'élever vers les sphères célestes, y habiter, éprouver, si elles sont saines, du plaisir par ces [sphères] et dans ces [sphères] et qui peuvent
IV, 297 en descendre et habiter un corps et s'y attacher lorsqu'elles sont malades, éprouver du plaisir ou être tourmentées par lui ou en lui : ce sont les âmes humaines.

Ils prétendent aussi savoir où aboutira le destin *('āqiba)* d'un homme après sa mort, quand il aura quitté le bas-monde, pouvant avoir l'état qu'il voudra.

C'est qu'en effet toute opinion et toute religion impriment à celui qui y croit une prédisposition (1) à une catégorie de traits de caractère et une tendance à se spécialiser dans un type d'actes ; comme par exemple la doctrine qui amène ses adeptes à la solitude et à l'ascèse, celle où se pratiquent beaucoup l'éristique et la dispute, celle où se pratiquent beaucoup le meurtre des personnes et le vol des biens, celle où l'on abuse des sacrifices d'animaux et où l'on mange trop de viande, et autres doctrines où l'on s'adonne complètement à une action. Car ces actes, s'ils se multiplient, donnent à un homme les traits de caractère qu'implique la longue habitude qui a fini par le caractériser.

Ils ont prétendu aussi que chaque catégorie de traits de caractère, bien que se trouvant aussi chez les hommes, existe plus fortement et plus manifestement dans une espèce animale donnée : ainsi, le courage chez le lion, la fourberie chez le loup, la ruse chez le renard ; l'avidité chez le porc ; la vertu *(salāma)* chez l'âne ; l'humilité chez le chameau ; l'étourderie chez le lézard dit gecko ; l'importunité (l'insistance) chez la mouche ;

(1) *taṣnī'* : à corriger ?

l'indécence chez l'ours ; la passion chez le singe ; l'injustice chez le serpent ; le vol chez la pie ; la rapine chez le faucon ; la couardise chez le lièvre ; la circonspection (1) chez la gazelle ; la lubricité chez le bouc ; la vanité chez le paon ; la perfidie chez le corbeau ; l'oubli chez la souris ; l'accaparement chez la fourmi ; l'esprit pratique chez le chien ; l'agressivité *(muwāṯaba)* chez le coq, etc.

Chacun de ces traits de caractère est commun à plusieurs espèces [animales] chez lesquelles cependant il varie par la quantité, telle quantité étant réservée à telle espèce. Si un homme, au moment de sa mort, se trouve à l'un de ces différents degrés, il transmigrera dans l'espèce [animale] où ce trait de caractère est au même point que chez lui.

IV, 298. Il semble que cette méthode soit le contraire de celle du physiognomoniste *(ṣāḥibu l-firāsa)* ; car selon cette dernière, on part des structures physiques [du corps] *(ḫilaq)* pour en déduire les traits de caractère, et dans chaque corps occupé par ces traits de caractère, dans chaque « argile » qui leur est impartie, le bien-être se trouve, pour ceux-ci, mélangé au tourment et la souffrance au plaisir, afin que cela leur soit une embûche (2) et constitue pour eux, à la longue, à force d'être restés attachés à ce corps, un lien, lien dans lequel ils restent depuis leur emprisonnement [dans ce corps] jusqu'à ce qu'il ait tiré d'eux tout ce qu'ils peuvent lui donner, et qu'ils aient donné tout ce qu'ils ont.

Voilà tous ceux de leurs principes et des préliminaires à leurs sciences, [destinés] à authentifier leur doctrine sur la magie et les talismans, que [j'avais à] mentionner ; et si j'en ai laissé de côté plus que je n'en ai mentionné, c'est pour éviter la prolixité et rechercher la brièveté. J'ai en effet laissé de côté ce qu'ils ont écrit à ce sujet dans le genre de ce que mentionne le « Livre des Propriétés » (3), comme l'action de l'aimant, etc., car cela va

(1) *Iḫtiḍār :* à corriger en *iḫtiḏār.*

(2) *ḫud'aṭan :* à corriger ?

(3) *Kitāb al-ḫawāṣṣ :* Brockelmann, dans *G.A.L.* (*G.* I., 236, 238, 483), en cite deux dont le contenu est manifestement différent de celui-ci. Il s'agit certainement d'un ouvrage plus ancien, ḥarrānien ou grec. Ibn al-Waḥšiyya, dans *Filāḥa nabaṭiyya,* cite (Chwolson, II, 839) un *Kitāb fī ḫawāṣṣi l-nabāt wa-l-aḥjāri l-ma'diniyya,* d'un prêtre sabéen Dūšām.

de soi. Mais je mentionnerai un autre ensemble de [leurs conceptions] pour que l'on ait connaissance de tous leurs buts et conçoive leur manière d'être (mot-à-mot : leurs états) dans ce qu'ils poursuivent.

Ils ont prétendu aussi que ces préliminaires étant établies à leurs yeux, qu'eux mêmes s'étant familiarisés avec ceux-ci et s'y étant longuement plongés, ils en ont tiré des conséquences *(farra'ū-hā)* et ont bâti sur eux. Et ils ont dit : Si cela est durable et bien établi, si les astres et les âmes qui supervisent *(musta'liya)* les corps ont une telle science et une telle puissance, si ce sont eux qui « s'occupent de nous sans arrêt » (1) et nous dominent, la nécessité nous oblige à nous rapprocher d'eux [par des sacrifices] et à les « prier humblement » dans le but de réformer ce qui chez nous est défectueux, faciliter ce qui nous est difficile, redresser nos pensées et opinions déraisonnables, afin d'obtenir deux choses : 1) une vie agréable ici-bas ; 2) la possibilité de nous évader vers l'autre monde (2). Quand ils voulaient se rapprocher d'un de ces astres ou d'une de ces âmes, ils accomplissaient les actes (opérations) qu'ils avaient constaté être conformes à la nature de cet [astre ou de cette âme] et demandaient alors ce dont ils avaient besoin et qui était en son pouvoir. Mais ils se disaient que s'ils faisaient une catégorie d'actes « naturels » leur
IV, 299 permettant de se rapprocher de l'astre qui a à s'occuper de ces actes, sans rien aborder de ce qui touche à l'astrologie, l'influence [émanant] de cet astre [et tendant] à la satisfaction de ce besoin serait très faible, cet astre y faisant alors seulement acte de volonté. De même s'ils suivaient la méthode des expériences astrologiques (3), pour essayer d'obtenir la satisfaction d'un besoin, sans observer [en même temps l'accomplissement] des actes naturels, l'influence serait faible également, et même la plupart du temps n'y pourrait avoir plein effet parce que cet astre n'agirait que par sa seule nature, ainsi que l'on entend et voit faire beaucoup de gens qui s'adonnent à cette [pratique], la recherchent en la prenant à contresens et

(1) *muwāliya* à corriger en *muwālina?*
(2) *iḫlāṣ* à corriger en *ḫalāṣ*.
(3) *iḫtiyārāt* à corriger en *iḫtibārāt*.

désirent [l'exercer] en s'y prenant de travers, sots et gens du commun, qui en ont peu de connaissance et ignorent les principes de cet art (celui des talismans et de la magie). Ils prétendent que quand ils réunissent les deux méthodes pour chercher à satisfaire leur besoin, se trouvent réunies pour eux à la fois la nature et la volonté de l'astre, que cela rend le lien plus solide et leur permet de mieux poursuivre et atteindre le but. Ils prétendent que si cette opération émane d'une conscience corrompue et d'une intention affaiblie, cela devient vaine plaisanterie et simple caprice, et qu'on ne peut plus en tirer profit ; parfois même cela provoque le contraire de ce [que l'on désire] et produit un [effet] nocif dans et par [l'acte].

Il regardaient les villes qui faisaient partie du lot d'un astre quelconque en fonction des conclusions auxquelles les avait amenés l'expérience (ainsi qu'il est mentionné dans les livres d'astrologie), et ils distinguaient et regardaient laquelle était sous son gouvernement *(fī wilāyatihi)* lorsqu'elle était dans « l'exaltation » de [l'astre] ; laquelle était sous son gouvernement lorsqu'elle était dans sa maison ; laquelle, lorsqu'elle était dans sa limite (1) ; laquelle, lorsqu'elle était dans sa « face ». Et quand ils avaient distingué la permanence de leurs situations et examiné les événements qu'ils provoquaient, ils attendaient que l'astre vienne dans l'une des « chances » *(ḥuẓūẓ)* et commençaient alors à bâtir un temple, dans la ville à laquelle cette « chance » [se trouvait alors] réservée ; en même temps, ils représentaient celui des astres qui avait à veiller sur ce [temple], ainsi que les configurations *(ṣuwar)* qui se trouvaient dans le même degré que lui, et plaçaient dans le temple ces[représentations] ; ils instituaient une série de pratiques légales *(sunnatu a'māl)* et les consignaient dans un code *(dustūr)* qu'ils confiaient aux desservants du temple, et ils y joignaient la mention des choses qui pouvaient être demandées si, parmi les « chances » de ce [temple], celle-là faisait partie du lot de cet astre. Ils faisaient de ce jour une fête annuelle de cet astre, [célébrée] dans ce temple.

(1) *jadd* à corriger en *ḥadd*.

IV, 300. L'homme du commun qui, par hasard, avait un besoin quelconque à satisfaire (1), faisait à son sujet une demande dans un emplacement *(ḥayyiz)* [donné], c'est-à-dire dans le temple, et quand il obtenait satisfaction, il vouait à ce temple un ex-voto digne de celui-ci (ou : convenant à celui-ci) qu'il y apportait le jour de la fête du [temple], accomplissait les actes qui lui étaient prescrits [dans le code du temple], et demandait à l'[astre] ce dont il avait besoin.

Voici par exemple [la façon de] distinguer entre les [diverses sortes de] besoins : le soleil, par exemple, étant dans le Bélier (qui est son exaltation), était placé dans le degré de l'ascendant ; les seuls besoins pour lesquels on pouvait user de magie étaient ceux concernant les affaires qui sont du ressort (lot) du 5e signe (enfant, plaisir, joie) à cause du signe du Lion qui est [alors] le 5e à partir de l'ascendant du Soleil. S'il était dans le Lion, et replacé au degré de l'ascendant, les seuls besoins pour lesquels on pouvait user de magie étaient ceux [qui concernaient] les affaires dont l'âme *(sic)* est liée aux religions, aux êtres divins, aux juges, et autres choses du même genre, comme les voyages, à cause du signe du Bélier, qui est l'exaltation du Soleil et qui est [alors] le 9e [signe] à partir de l'ascendant.

Si la lune était dans le Taureau, qui est son exaltation, et replacée à l'ascendant, seuls pouvaient être pleinement satisfaits les besoins qui se trouvaient dans le 3e lot, tels que les [besoins relatifs aux] frères, sœurs, parents, petits voyages, à cause du Cancer qui est [alors] le 3e [signe] à partir de l'ascendant. Si elle était dans le Cancer, et replacée à l'ascendant seuls pouvaient être pleinement satisfaits les besoins et menées à bien les affaires qui font partie du 11e lot ; tel qu'espoir et bonheur.

De même pour les chances de tous les autres astres. Ils firent aux astres mobiles (2) autant de temples qu'en exigeait le nombre de leurs chances : le soleil en avait autant qu'il a d'exaltations (3), et, ont-ils dit, la lune avait autant d'exaltations qu'il

(1) *istaġnā fīhā :* « dans lequel il était en état de se passer (d'autre chose) » ? Ou bien est à corriger en *ʾiʿtana :* « dont il se préoccupait » ? Ou bien en *mā staġnā ʿanhā :* « dont il ne pouvait se passer » ?

(2) *al-* à corriger en *lil-*.

(3) *ašrāfihā* à corriger en *ašrāfihi*.

y a de prophètes législateurs *(anbiyā'u l-nawāmīsi wa-l-sunan.)* De même pour tous les autres astres mobiles. Ils prétendirent que c'est l'expérience qui les a amenés à cela, ainsi qu'à la connaissance des vertus de l'influence des [astres], parmi lesquels : le Grand Chien *(kalbu l-jabbār)* qui est *al-ši'rā l-'abūr; l'Ūrūn* qui est le Capricorne ; *Hrws* (1) qui est le Sagittaire ; *Soha (al-Suhā)* qui est la petite étoile qui se trouve dans la [constellation de] *Banāt al-ši'rā l-kubrā* (2).

Ils ont fait aussi d'autres temples qui semblaient être comme les âmes dépourvues [de corps] et auxquels ils ont [également] appliqué la même [règle] des astres et des besoins à satisfaire ; entre autres : *al-Fulūṭī* (Pluton) qui est l'ange chargé de l'Enfer et du « Gouffre » ; *al-Fūsidūn* (Poseïdon) (3), l'ange chargé de la mer ; *al-Mūjās* (4), l'ange chargé des vents ; *Lyms* (5) chargé des merveilles provenant des djinns ; *al-Frṭūs* (Protée) qui est l'ange chargé des vagues, etc. Ils eurent ainsi au total 87 temples.

IV, 301

Puis ils firent de la même manière un temple au moment où tous les astres mobiles étaient dans leurs chances (6) et le (7) divisèrent en deux parties, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes. Dans chacune de ces deux parties, il y avait une grande salle (8) *(bayt)* qui n'avait ni ouverture dans les murs, ni fente dans la porte, si bien que, la porte fermée, il n'y avait absolument pas de lumière. Ils en firent la porte vers le sud, le fronton vers le nord ; ils représentèrent avec leurs noms les 12 signes du Zodiaque, et reproduisirent les astres mobiles, faits chacun de la matière lui correspondant : le Soleil en or, la Lune

(1) *Ūrūn:* on pourrait être tenté de lire Orion, mais la constellation d'Orion est distincte de celle du Capricorne. *Hrws:* le héros ? Horus ? ou autre chose ?

(2) Est sans doute à corriger en *Banāt na'š al-kubrā,* la Grande Ourse.

(3) Le texte donne *Lfwsdwr,* à corriger en *al-Fwsdwn (Fūsidūn).*

(4) Le texte porte *llmwj's* — Non identifié. Peut-être *al-Mūjās* à corriger en *al-Būriyās,* Borée ?

(5) Non identifié.

(6) *Ḫuṭūṭ* à corriger en *ḥuẓūẓ.*

(7) Corriger — *hā* en *-hu.*

(8) Le megaron ou telesterion.

en argent, Saturne en fer, Jupiter en mercure (1), Mars en cuivre, Vénus en beau plomb, et Mercure en plomb noir. Ils donnèrent à chacun de ceux-ci la forme qu'il a dans le signe de son « exaltation » (cela est indiqué dans les livres d'astrologie) ; devant eux [était placé] un fin matelas sur lequel étaient posés 7 disques blancs *(ḥuwwārä)*, faits à l'image de cibles *(marāmī)*, la face [tournée] vers l'image (m.-à-m. les statues) [des astres] chacun d'eux portant son attribut (2) fait d'argile rouge et étant au nom de l'un des 7 astres : [le disque] le plus proche des « idoles » [représentant les astres] était [dédié] à la lune et avait un seul cercle *(dawr)* tandis que celui qui en était le plus éloigné était [consacré] à Saturne et avait 7 cercles *(adwār)*, chacun de ces disques ayant un [nombre de] cercles correspondant au rang de l'[astre dans les sphères célestes]. Chacun d'eux portait un brûle-parfum *(mijmara)* avec un encens particulier : pour le Soleil c'était du bois d'aloès, pour la lune de la *kulya* (3), pour Saturne
IV, 302 du styrax *(may'a)* ; pour Jupiter de l'ambre ; pour Mars de la sandaraque *(sindarūs)* ; pour Vénus du safran et pour Mercure de la gomme-mastic *(muṣṭakä)*.

A gauche des astres, il y avait une aiguière de boisson et trois longues tiges de bois de tamarisc *(ṭarfā')* coupées à l'arbre avant le chant du coq, un couteau de fer avec manche en [fer], et un anneau de fer avec un châton de [fer] fin comme un ongle sous lequel était gravée l'effigie de « Jurjās » (Gorgone) (4), chef des démons *(abālisa)*. C'était le temple de Jurjās : c'est là qu'ils faisaient entrer dans leur religion les jeunes gens et jeunes femmes ; là qu'étaient égorgés les coqs, et qu'étaient récités les deux mystères dont on parlera plus loin ; et quand ce [temple] était prêt (?), le grand prêtre arrivait, entrait dans une salle [réservée] aux hommes, s'asseyait sur ce matelas face à la

(1) Dans Dimašqī (I, chap. 10), le mercure correspond à Mercure. La statue est faite de « toutes sortes de minéraux et de porcelaine de Chine, creuse ; et on y verse beaucoup de mercure ». D'autre part, le métal de Saturne est le plomb noir, celui de Jupiter, l'étain, celui de Mars, le fer, celui de Vénus, le cuivre rouge.

(2) Le texte porte : *majhūdu ḥarbihi*, qui est sans doute à corriger. Ne serait-ce pas : *ma'hūdu ḥarfihi* « sa lettre connue », la lettre qui lui est habituelle ? Ou *ma'hūdu ḥizbih* = ses armes habituelles ?

(3) Peut-être à corriger en *kaliba*, « arbre épineux ».

(4) *Jurjās :* en grec Gorgô, mais aussi Gorgas.

matière (?) avant la disparition du Soleil ; il fermait la porte ; les lampes étaient allumées et l'obscurité diminuait ; [le grand prêtre] était agenouillé, un genou à terre et l'autre dressé ; il posait à terre pouce, index et médius gauches et levait ceux de la main droite ; et alors, avant le chant du coq, il prononçait à peu près les paroles suivantes : « Ô Jurjās (Gorgone) des jurjās et Iblīs des Iblīs, le plus grand des démons, le plus grand de tous les djinns ! Je te prie, te supplie, et me jette à tes pieds, sachant que seule ta satisfaction me délivrera, que seule ta bienveillance *(mudāraṭuka)* (ou bien : mon amabilité à ton égard) me sauvera ; car tu as suivi en moi le même parcours que la sensation, es venu habiter dans l'âme, disposant à ta guise de ce qui [est placé] sous les rayons du soleil. Nos humeurs sont agitées (1) par toi, nos organes en désaccord, notre constitution enlaidie, nos pensées troublées *(mubalbala)* et nos pieds secoués (nos pas hésitants ? *muzalzala*). Nous avons décidé ce matin d'accueillir l'un de nos jeunes gens dans notre confession *(da'wa)*, de lui faire entendre le mystère de nos anges. Assiste avec nous à cette cérémonie ; témoigne pour nous et contre nous ; détourne de nous ton mal et tes fléaux (épreuves) ; chasse de notre cérémonie *(mawqif)* ceux de tes compagnons qui sont doués de ruse et de perfidie. Pour ma part, je vais te faire un sacrifice et égorger devant toi l'un de tes ennemis, bleu, pris dans un rets (2), dentelé (3), qui a longtemps été ton ennemi naturel et cela fut à sa louange *(wa-kāna ḏālika bi-ḥamdih)*, qui s'est élevé jusqu'aux êtres libres (4) *(al-ḥirār)*, qui est monté jusqu'aux branches d'un arbre, qui a crié (5) à la face des arbres, qui a fait entendre le battement [d'ailes] des êtres divins et l'avertissement *(ṣaffaqa ṣafīqa l-samawiyya wa-l-inḏār)*, qui effraya ton cœur, qui fit tourner ta langue d'effroi *(talajlaja min ḫawfihi lisānuka)*, à l'arrivée duquel tu as tourné le dos pour te sauver, et devant l'antipathie duquel tu t'es enfui terrorisé. Pour tout jeune homme à qui je communiquerai mon secret, je ferai de ce [sacrifice] vis-à-vis de

IV, 303

(1) *maṯūratun* à corriger en *muṯawwaratun*.
(2) *mrbyq* à corriger en *murabbaq?*
(3) *aflaqu :* à corriger en *aqlafu*, « dentelé » (s'agissant de la crête du coq) ?
(4) *binā'i l-ḥirār* à corriger en *abnā'i l-ḥirār*.
(5) *ṣuwwiḥa*, « a été desséché », à corriger en *ṣayyaḥa*.

toi une règle bien établie *(rasm^{an} marsūm^{an})* et une loi bien définie, et pour toute chose où tu me donneras le succès *(fī šay'in tuṣliḥu bihi amrī)* je mettrai cela en vigueur *(uḥarrikuhu laka)* ». Enfin quand le coq chantait, il s'arrêtait de parler et s'adonnait à une occupation qui pouvait lui être utile, sommeil ou autre chose.

Au petit matin, l'assistance, composée des seuls gens de sa confession s'étant rassemblée, [le grand prêtre] arrivait et l'on amenait les jeunes gens qu'ils voulaient faire entrer dans leur confession et auxquels ils voulaient dévoiler leurs mystères ; [ces jeunes gens] s'arrêtaient à la porte de la « salle du mystère » ; l'un d'eux était dénudé ; deux prêtres le tenaient par le bras et l'introduisaient, ceint d'un bandeau, marchant à reculons jusqu'à ce qu'il arrive, dans cette salle, auprès du grand prêtre, accompagné d'un homme qui lui servait de garant *(yakfuluh)* ; la porte était fermée, les lampes allumées et les brûle-parfums fumaient (1). Le grand prêtre lui disait alors : « veux-tu embrasser notre religion et entendre nos anges ? » — « Oui », répondait-il — « Mais si tu apostasies ou dévoiles à quelqu'un mon mystère, Dieu humiliera ta tête que voici sous ma poigne au milieu de mes compagnons et fera tomber derrière toi ton diadème » — « Oui » — « Mais si tu restes dans ma religion et gardes ton secret, ta tête sera haute parmi tes compagnons et ton diadème tiendra bon. » Puis s'adressant au garant : « Garantis-tu qu'il restera dans ma religion et gardera mon secret ? » — « Oui », répondait le [garant]. Alors le prêtre allongeait le [jeune homme] sur ce tapis, devant la table, à sa gauche, et récitait au-dessus de sa tête les noms des dits anges, dans l'ordre hiérarchique, soit quatre-vingt sept noms et [celui de] Jurjās, chef des démons. Puis il disait : « Bonheur à toi si tu es parmi les gens qui écoutent ces mystères ; et si tu n'es pas pur, Dieu t'épurera ». Puis il prenait le couteau dont j'ai parlé pour l'en égorger. Alors le garant s'avançait et le [grand prêtre] lui disait : « Remets-moi ton anneau en gage, [témoignant] qu'il observera les rites, restera dans la confession et gardera le secret » — Et le [garant] lui

IV, 304

(1) *tudaḫḫaru* à corriger en *tudaḫḫinu*.

remettait son anneau, ainsi que le coq. Alors le prêtre disait : « Dans ce cas j'accepte une âme pour une âme, ainsi qu'un gage *(nadab)* devant le soleil qui vivifie les âmes et Jurjās, chef des démons *(abālisa)* », puis il laissait le coq sur le cou du jeune homme et disait : « O Jurjās, roi des démons ! Accepte cette victime et laisse ce jeune homme à ses parents et aux anges (1) ». Puis il faisait chauffer cet anneau de fer à la lampe, et en marquait le [jeune homme] sur la face extérieure du pouce de la main droite, qu'il tenait, 99 [fois] (2) ; il le marquait aussi sur le front et sur la poitrine à l'aide d'une de ces branches de tamarisc [chauffées], légèrement de façon que [ces marques] ne se voient pas. Puis il lui faisait revêtir des vêtements blancs neufs et des bottes [faites] du cuir des victimes [offertes aux] anges ; il lui ceignait la taille d'un foulard et lui donnait un déjeuner *(faṭūr)* de sel auquel il donnait une forme triangulaire (3). Le grand prêtre faisait ensuite de même pour tous les jeunes gens.

Quant à la masse des gens, ils restaient à l'extérieur de la « salle du mystère », dans le temple et à côté, faisant leurs ablutions, accomplissant leurs vœux et égorgeant les victimes de leurs sacrifices : diverses sortes de bêtes, et des coqs pour Jurjās, comme l'a mentionné Platon (4), qui raconte que Socrate le sage,

(1) Dans les mystères, c'est un rite de purification. Il s'agit en outre ici d'un sacrifice de remplacement ; cf. Abraham et Isaac (ou Ismaël pour les Arabes). L'impureté est reportée sur le corps de l'animal sacrifié.

(2) *wa-yakwīhi 'alä ẓahri ibhāmi yadihi l-yumnä wa-qad amsaka bihā tis'atan wātis'īn.*

(3) *yarsumuhu rasman muṯallaṯan.*

(4) *Qāḏūn* à corriger en *Fāḏūn* (écrit ailleurs *Fāḏun*). Cf. Phédon, LXVI E : « Se dévoilant le visage, car il l'avait voilé, Socrate prononça ses dernières paroles : « Ô Criton, dit-il, nous devons un coq à Asclépios. Acquittez-vous donc de cette dette, et ne la négligez pas » — « Cela sera fait, répondit Criton. Mais vois si tu as autre chose à ajouter » — A cette question, Socrate ne répondit plus rien... » (Éd. Hachette, 143).

L'édition Hachette donne en note l'explication suivante : Peut-être Socrate avait-il voué ce coq à la bataille de Délos. Suidas et Lactance parlent d'un vœu. Pour d'autres, Socrate honore le dieu de la médecine parce qu'il va être délivré de la plus grave maladie, la vie.

Le coq était en effet volontiers sacrifié à Asclépios, fils d'Apollon et dieu de la médecine. La science médicale d'Asclépios était telle qu'il ressuscita des morts. Asclépios pouvait donc être considéré non seulement comme médecin des corps, mais aussi comme « médecin des âmes », aidant à la résurrection telle que la

son maître, lui fit, à sa mort, la recommandation suivante : « Égorgez pour moi un coq dans le temple, c'est un vœu que j'ai fait », et ce fut sa dernière recommandation ici-bas. Ils mangeaient la chair de toutes les victimes quand et comme ils voulaient, sauf celle des coqs voués au mystère, que seuls mangeaient ceux des prêtres qui s'étaient retirés (1) dans la salle « du mystère ».

IV, 305. Enfin, quand le grand prêtre avait fini de s'occuper *(al-aḫḍ 'alä)* des jeunes gens, il commençait à leur dévoiler le mystère. Ils avaient, en effet, deux discours, plus longs chacun que les plus longues sourates du Coran : ils appellent l'un d'eux le « mystère des hommes » et l'autre « le mystère des femmes ». Le « mystère des hommes » n'est entendu que par les hommes, et celui des femmes par les femmes ; tous deux sont égaux quant au nombre de mots et de lettres. Si leurs mots à tous deux sont dispersés, puis mis dans un ordre où chaque mot de l'un se trouve entre deux mots de l'autre, il en résulte de multiples combinaisons [possibles] *(ta'līf)*, dont quatre contiennent chacune respectivement les lois et démonstrations de l'une des quatre sciences suivantes :

1) *la médecine* (grâce à laquelle les corps sont en bonne santé et les maladies repoussées, et qui permet d'habiter sa maison avec profit) ;

2) *la chimie* (grâce à laquelle sont repoussées la pauvreté et la misère) ;

3) *l'astrologie* (par laquelle on est informé de l'avenir) ;

4) *la science des talismans* (grâce à laquelle les sujets rejoignent la nature des rois, et les rois, la nature des anges).

Ce qui empêche de dévoiler ces sciences et de les dispenser au commun des mortels, c'est le risque que courrait l'élite si les gens du commun, dans la faiblesse de leurs aspirations, leur manque de science et leur force de mal [joints] aux mauvais

conçoivent les gnostiques. Peut-être est-ce là la raison pour laquelle le coq, et surtout le coq blanc, était un animal sacré pour les pythagoriciens qui en faisaient l'objet d'un culte (cf. Delatte, *Étude lit. pyth.*, 41). On verra plus loin que le sacrifice du coq fut également agréable à Eros, puis au dieu Mèn-Lunus (équivalent du dieu babylonien Sin).

(1) *burūḫu l-kahana.*

traits de caractère et aux mauvaises habitudes se livraient à leurs appétits quels qu'ils soient et les satisfaisaient où qu'ils se trouvent, sans prendre soin de se référer à une religion ou à une morale *(murū'a)*, sans connaître les devoirs et les interdictions *(maḥẓūrāt)*; alors le bon ordre serait troublé et sortirait de la limite fixée ; si, par exemple, le vulgaire se mêlait d'alchimie, y consacrant les dépenses qu'il consacre [normalement] à ce que la loi lui permet ; de même, s'il savait en médecine ce qu'il ne doit pas savoir, comme les odeurs (? *šumūmāt*) et propriétés qui constituent les vertus des drogues minérales et autres. Il faut donc que cette science aussi soit préservée de ceux qui ne la méritent pas et ne sont pas dignes d'en user. Car si cet homme du commun savait de la science des talismans dont
IV, 306 nous avons parlé plus haut, ce qu'il n'est pas permis à un homme comme lui de savoir et d'utiliser, son cas serait comme celui qu'a raconté le philosphe Platon dans son livre sur la « République » (nous avons cité cela au début de la présente épître : le cas du berger qui avait tué le roi et était monté sur le trône à sa place sans en être digne ni le mériter) (1).

Parmi les [êtres] révérés chez eux, il y avait *Qūlūs*, *Abū l-Rūm* (Romulus-Quirinus ?) et la dame du mystère (ou : du mal ?) « Perséphone » ; c'est elle qui a interdit les chèvres et les a réservées pures pour le sacrifice ; [qui a interdit aussi] qu'une femme enceinte en approche ou mange de leur viande (2).

(1) Il s'agit de l'histoire de Gygès, racontée par Platon dans *La République* (II, III, 359 d-360 b). Les Iḫwān, dans le but de prouver la réalité de la magie, en donnent une traduction presque littérale (IV, 287-8). On reviendra sur cette question dans une prochaine étude : « Références et citations chez les Iḫwān al-ṣafā' ».

(2) L'édition de Beyrouth donne :

وقد كان من المعظمين عندهم قولوس و أسرالروم ورثةُ السرّ

«قلبه بوار» وهي التي حرّمت...

Si l'on s'en tenait à ce texte, il faudrait lire : « Ils honoraient aussi *Qūlūs* (Hercule ?) et les Romains (plutôt que les Byzantins), héritiers du mystère, ont gardé secrète (la formule) : « Son cœur est une perdition (un enfer)... » (ou bien : « son cœur est dans les flammes », si on lisait *bi-wu'ar*) ; ce sont eux qui ont interdit...

Mais Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, IX, chap. IV), citant un certain nombre de divinités ḥarrāniennes, nous donne la version suivante : « Abū Ram (Aqūram et Afūram, selon d'autres manuscrits) ; la dame d'al-Ṭell, qui a reçu Tamūrā... C'est elle qui

Ils révèrent aussi *Ārūs* (Eros ?) ; [celui-ci] a versé l'eau qui est tombée de [chez] les dieux du temps d'Astronicus *(Āsṭrūnīqūs)* (1) ; il partit pour gagner les Indes ; ils partirent à sa poursuite, le rattrapèrent et lui demandèrent de revenir auprès d'eux. Il leur répondit : « Désormais je ne reviendrai plus dans le pays de Ḥarrān, mais je vienrai à Kāḏī (Kāḏī est ici [le nom d'] un lieu à l'Est de Ḥarrān) et je visiterai *(atafaqqadu)* votre ville ». Or, jusqu'aujourd'hui, le 20 avril de chaque année, ils sortent pour attendre la venue de cette idole, et ils appellent cette fête la fête de Kāḏī (leur attente de la venue de l'idole rappelle l'attente du Messie par les Juifs). Ils conservent l'aile gauche du coq qui est égorgé dans la salle du mystère des hommes et ils l'accrochent aux femmes enceintes ou aux enfants à titre d'amulette.

Autre règle commune : ils boivent, mangent et dépensent beaucoup le 1er avril qui est pour eux le Jour de l'an.

Telles sont les traditions historiques *(aḫbar)* que nous avons entendues, ainsi que les preuves permettant de se faire une opinion juste sur l'astrologie, ainsi que sur les sciences de la magie et des talismans, qui lui sont subordonnées.

s'est mise à garder les chèvres sacrées qu'il n'était permis à personne de vendre, mais que l'on offrait en victimes et que ne pouvait approcher aucune femme enceinte. »

Chwolson (II, 289) rapproche Abū Ram de Ba'al-Ram (= Rimmon ; en akkadien Rammānu) et fait de Rabbat al-Tell une apposition à ce premier nom. D'autre part, il rapproche Rabbat al-Tell de Hera Aegophagos, parce qu'Héraclès lui a bâti à Sparte un sanctuaire où lui étaient toujours sacrifiées des chèvres, ce qui est séduisant de prime abord. Mais il est vraisemblable que le texte d'Ibn al-Nadīm et celui des Iḫwān sont également corrompus. En confrontant les deux textes, je propose de corriger le texte des Iḫwān de la façon suivante :

قولوس (فولوس ou : قرنوس Kronos ? ou :

وأبوالروم وربّة السرّ (الشرّ ou : فرسهفون وهي التي...

Au lieu de Abū l-Rūm, on peut admettre la leçon de Chwolson : Abū Ram = Adad-Rammān (parfois appelé en akkadien *ilū rīmī*, « le dieu du tonnerre »).

Pour *Rabbat al-sirr* (ou *al-šarr*), je songe à Perséphone parce que le *Tamūrā* d'Ibn al-Nadīm me semble devoir être corrigé en *Tammūz*.

(1) Personnage cosmogonique forgé par les astrologues ḥarrāniens ? Il s'agit vraisemblablement d'une des périodes de la création du monde. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, IX, chap. IV, mentionne la même légende en des termes presque identiques ; le nom d'Astronicus y est corrompu.

LES IḪWĀN AL-ṢAFĀ' TIENNENT DES SABÉENS LEUR CONNAISSANCE DES GRECS

Malgré la richesse des renseignements que donnent ici les Iḫwān, il est indispensable de les compléter à l'aide des données fournies par Šahrastānī dans son *Kitāb al-milal wa-l-niḥal.*

Šahrastānī range manifestement sous le nom de Sabéens les adeptes de diverses religions astrologiques qu'il connaît encore de son temps (soit dans les pays d'Islam, soit dans les pays en bordure de l'Islam) et qui, à ses yeux, sont toutes issues du paganisme antique : Nabatéens (c'est-à-dire Syriaques ou plutôt Babyloniens), Byzantins, Persans, et ceux de l'Inde ; les trois premiers groupes ayant recours aux astres mobiles, tandis que les Hindous ont recours aux astres fixes (Š., II, 662). Il distingue historiquement quatre sectes dont les trois premières, issues, croit-il, l'une de l'autre, s'échelonnent dans le temps :

1) les *aṣḥāb al-rūḥāniyyāt*, qui croient aux êtres spirituels : ils représentent l'état ancien de la doctrine.

2) les *aṣḥāb al-hayākil*, qui trouvent dans les astres des intercesseurs visibles auprès des êtres spirituels et fondent ainsi l'astrologie.

3) les *aṣḥāb al-ašḫāṣ*, qui se font des intercesseurs permanents, toujours à leur disposition, auprès des astres : les idoles ; ce sont les idolâtres, issus des deux premières sectes.

La distinction que fait Šahrastānī entre ces trois sectes constitue manifestement une chronologie erronée de l'évolution du paganisme antique. Šahrastānī y ajoute une quatrième secte : les Ḥarrāniens *(ḥirnāniyya)*. Là, on est sur un terrain concret : il s'agit vraisemblablement de la seule « secte sabéenne » qu'il ait connue directement, et sans doute est-ce d'eux qu'il tient ses renseignements sur le « sabéïsme ».

La doctrine que Šahrastānī attribue aux trois premiers groupes semble s'appliquer aussi aux Ḥarrāniens qui pourtant se distinguent par quelques traits caractéristiques. Comme on le verra plus loin, il existait en Babylonie du Nord plusieurs tendances différentes chez les « Sabéens » (1).

(1) Cf. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique* de la *mystique musulmane*, 73.

Pour les Iḫwān, par contre, *ce sont les Grecs*, y compris les Ḥarrāniens *(ḥarrāniyyūn)* (et peut-être même considèrent-ils comme grecs les anciens *ḥanīfs* dont parle le Coran). Ils tiennent leur doctrine des Syriens et des Égyptiens, « en vertu du transfert des techniques et des sciences dans les divers pays, en même temps que les politiques et religions diverses » (1).

Cette idée que les Grecs avaient emprunté aux Syriens et aux Égyptiens leur doctrine était courante dans l'hermétisme, et d'une façon générale dans la philosophie gnostique et décadente de la basse époque hellénistique (cf. Festugière, dans *R.H.T.*, vol. I, chapitre I) où tout ce qui était étranger (à l'inverse de ce qui se passait pour les anciens Grecs), jouissait du prestige du mystère.

(1) On a là une allusion à la doctrine du transfert de l'imāmat (passant du judaïsme au christianisme, puis à l'Islam). Selon Corbin, *Épiphanie*, 186, la loi aurait d'abord appartenu aux Sabéens, puis serait passée aux Brahmanes, puis aux Zoroastriens, avant d'échoir aux Juifs. Pour les Iḫwān, les Sabéens sont les Grecs, qui voient ainsi leur origine reportée jusqu'à l'époque antédiluvienne.

Le même flottement dans l'emploi du terme « sabéen » se retrouve chez tous les auteurs arabes, qui tantôt prennent le mot dans un sens large pour désigner tous les païens, et tantôt le restreignent dans le sens de Grecs, ou parfois de Babyloniens. Mas'ūdī *(Kitāb al-tanbīh)* dénombre sous le nom de Sabéens diverses religions païennes (y compris les chamanistes) et entre autres les Chaldéens ou Babyloniens, « dont il y a des restes entre Wāsiṭ et Baṣra » ; mais il dit aussi : « les souverains grecs et romains païens sont les Sabéens ». Dans les *Murūj al-ḏahab* (chap. LXIV), il appelle les Sabéens *'awāmmu l-yūnāniyya wa-ḥaświyyatu l-falāsifa*. Abū l-Fidā' (*Histoire anté-islamique*, chap. V) dit que le peuple syrien (à prendre dans un sens très large) est le plus ancien ; Adam et ses fils ont parlé syriaque. Pour Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, IX, chap. II), les Sabéens des marais ont la doctrine des anciens Nabatéens (entendons Babyloniens). Pour Bar Hebraeus (dans Chwolson, II, 496), la religion des Sabéens est essentiellement identique à celle des anciens Chaldéens. Pour al-Dimašqī enfin (I, chap. X), les anciens Chaldéens (rois du premier Irak) ont appris à l'Occident *l'astrologie et la magie*.

Pour plusieurs auteurs, le sabéïsme est la religion la plus ancienne et les Sabéens étaient d'abord monothéistes (à la suite des révélations du premier cycle). Selon al-Qiftī (dans Chwolson, II, 529 et ss.), ils seraient devenus idolâtres par adoration de la statue d'Hermès (par la faute d'Asclépios et de Ṣābī b. Idrīs).

Notons encore que les Arabes, sans doute égarés par le syncrétisme des religions, croyaient que la religion de diverses communautés « sabéennes » (Égyptiens, Babyloniens, Grecs, etc.) était la même. Selon al-Dimašqī (X, chap. I), les pyramides sont aux yeux des Sabéens les tombes d'Agathodémon-Seth, d'Hermès-Idrīs, et de Ṣābī fils d'Hermès, et al-Maqrīzī (*Mawā'iẓ*, dans Chwolson, II, 604) dit par exemple que les Sabéens continuent à vénérer le sphynx (image de Vénus selon al-Dimašqī) et à *lui sacrifier des coqs*. Si cette affirmation n'est pas fantaisiste, se pose à nouveau la question de savoir s'il n'y avait pas des confréries hermétiques (dont le R. P. Festugière met l'existence en doute).

Dans le cas particulier, pourtant, cela correspond dans une certaine mesure à une réalité.

L'on sait qu'à la suite du prêtre « chaldéen » Bérose, de nombreux Chaldéens étaient venus en Grèce diffuser l'astrologie et la magie babyloniennes, qui s'étaient surajoutées aux doctrines astronomiques de Pythagore, Platon, Ptolémée et bien d'autres(1) (celles-ci ayant sans doute déjà subi une influence orientale). Après la campagne d'Alexandre, de nombreux Macédoniens et Grecs émigrèrent en Mésopotamie du Nord, et c'est alors que les divinités adorées à Ḥarrān reçurent des noms grecs (2). Les Iḫwān n'ont donc pas tout à fait tort lorsqu'ils disent que les Sabéens sont des Grecs. Il y eut plus tard sur les bords de l'Euphrate et du Tigre (Ctésiphon, Séleucie, Babylone) une école dite « chaldéenne », issue du néo-platonisme « qui prétendait s'appuyer sur les anciennes doctrines religieuses chaldéennes et babyloniennes » ; et ses doctrines se sont conservées dans le monde byzantin jusqu'en plein Moyen Age ; elle y formait une secte « mystérieuse, ennemie de l'orthodoxie et du christianisme ; ses adeptes y faisaient l'objet d'une initiation secrète, avaient des prétentions théurgiques, des superstitions augurales, combinées avec une philosophie panthéiste et matérialiste ». Cette secte se serait maintenue jusqu'au XIII^e siècle au moins, et c'est elle qui aurait influencé la cabale Juive (Daremberg et Saglio, « Chaldaei »). C'est ce qui explique peut-être que Šahrastānī mentionne les Sabéens byzantins.

De son côté, l'hermétisme, qui avait pris naissance à Alexandrie, avait apporté en Grèce quelques vestiges de la « science » égyptienne. Et il est certain que des Grecs immigrés ont apporté en Babylonie du Nord la doctrine hermétique. Selon Massignon(3) des éléments de l'hermétisme auraient été introduits dans l'organon de la science hellénistique de la nature au III^e siècle après Jésus-Christ, par les néo-platoniciens. Mais l'hermétisme pourrait avoir pénétré en Babylonie dès avant l'existence du

(1) Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, art. « Astronomia » et « chaldaei ».

(2) Cf. *E.I.*, art. « Ḥarrān ».

(3) *Loc. cit.*, 73.

néo-platonisme. Les Ḥarrāniens, en effet, sont incontestablement hermétistes, et fort peu néo-platoniciens. Il était d'ailleurs normal que la vieille cité de Ḥarrān, qui dès une époque reculée avait été le centre d'un culte lunaire en particulier, et astral en général, fît un accueil particulièrement favorable à la doctrine hermétiste, basée sur l'astrologie et la magie, et qui par ce biais aurait pu favoriser l'implantation de l'hellénisme. Il est significatif que Šahrastānī fasse remonter les Sabéens (qu'il oppose aux *ḥanīfs*) à l'époque d'Abraham, car la Bible dit que ce dernier est passé par Ḥarrān (et, de fait, les inscriptions cunéiformes nous apprennent qu'il y eut dans la région, à l'époque en question, des tribus juives) ; peut-être les Ḥarrāniens, connaissant cette donnée biblique, avaient-ils fait cette suggestion à Šahrastānī pour se classer parmi les Abrahamiques.

Ainsi la Babylonie aurait été le point de rencontre des sagesses babylonienne, égyptienne et grecque.

Il est vraisemblable qu'à côté des groupes hermétistes, comme les Ḥarrāniens, aient existé en Babylonie du Nord d'autres tendances, et notamment des néo-platoniciens. Au reste, toutes les doctrines gnostiques étaient très proches les unes des autres, et le R. P. Festugière (1) montre qu'il n'y avait plus en Grèce de sectes philosophiques à partir du 1er siècle avant J.-C., mais que la philosophie « était le bien commun de tout homme de culture ». La coexistence pacifique entre représentants de tendances diverses était donc un fait, et les Ḥarrāniens gardaient sans doute précieusement, à côté des écrits hermétiques astrologiques et « philosophiques », les ouvrages des autres représentants de la pensée grecque, qui avaient si profondément influencé l'hermétisme philosophique lui-même (mis à part, on l'a dit, le néo-platonisme, plus récent, mais apparenté à l'hermétisme parce qu'issu des mêmes influences et qui a pu être adopté après coup). C'est ce qui explique que les Iḫwān disent que les troupes des philosophes grecs, après s'être dispersées, ont finalement abouti au pythagorisme, à l'aristotélisme, au platonisme et

(1) *R.H.T.*, vol. II, préface. Cf. aussi Massignon, *op. cit.*, 73.

à l'épicurisme (1). Mais le tableau que les Iḫwān nous donnent de l'évolution de la pensée grecque s'applique en fait aux « Sabéens » de Ḥarrān, qu'ils croient pouvoir prendre pour un spécimen de Grecs. En effet, ils attribuent aux Grecs « comme plus anciens chefs » Agathodémon, Hermès, Homère et Aratos. Cela dénote chez les Iḫwān, qui ont pourtant une connaissance approfondie de maintes œuvres aristotéliciennes, platoniciennes, néo-platoniciennes et pythagoriciennes, une totale méconnaissance, non seulement du paganisme antique et de son évolution (qu'ignore Šahrastānī aussi), mais même de l'histoire de la pensée grecque et de la littérature non philosophique.

Comme on le sait, Agathodémon est sorti à une époque assez basse de l'imagination des Hermétistes ; le Dieu Hermès s'est mué chez eux en un prophète, auteur d'écrits soi-disant révélés ; le vieux poète Homère, d'abord dédaigné par les philosophes grecs à tendances rationalistes, avait finalement été admis par les courants postérieurs à tendances mystiques, grâce aux interprétations allégoriques qu'en avaient données diverses écoles, à l'instar des Pythagoriciens. Aratos, enfin, loin d'être parmi les plus anciens auteurs grecs, est un poète alexandrin du IVe siècle avant J.-C., originaire de Soli en Cilicie, auteur des « Phénomènes », poème astronomique, ce qui explique la faveur dont il a pu jouir chez les astrologues hermétistes. Šahrastānī, qui par ailleurs fait de la pensée grecque antique un exposé qui dénote une relativement bonne connaissance de son histoire (n'oublions pas qu'il écrit environ trois siècles après les Iḫwān et qu'une longue familiarité avec les œuvres grecques a pu permettre aux Arabes de reconstituer cette histoire) (2), nous dit que les premiers Sabéens (qu'il n'assimile pas, on l'a vu, aux Grecs) ont affirmé la mission prophétique d'Agathodémon *('Ādīmūn)* et de Hermès, connus respectivement sous les noms

(1) Il est étonnant que les Iḫwān omettent de mentionner le stoïcisme, auquel leur doctrine doit tellement. Peut-être n'ont-ils pas connu ses œuvres, et ses idées ont pu leur parvenir par le canal des autres courants de la pensée grecque.

(2) Songeons, entre autres, à l'analyse qu'Aristote fait au début de sa physique des différentes écoles philosophiques.

de Seth et d'Idrīs (1). S'il ne cite ni Homère ni Aratos, d'autres textes arabes relatifs aux Sabéens les mentionnent aussi à côté d'Agathodémon et de Hermès (2), qui, cependant, restent les deux grands « chefs » du sabéïsme ḥarrānien.

Seth-Agathodémon serait pour eux le fils d'Adam. La Genèse (chap. V) donne à Adam huit descendants jusqu'à Noë : Seth, Enōš (Enoch), Qeinan, Mahlal'el, Yered, Ḥanok^{h} (Hénoch, en arabe *Uḫnuḫ*), Metušelaḥ (Matusalem) et Lémek^{h}.

Mais un texte astrologique (CCAG VII, p. 87, cité par le R. P. Festugière, dans *R.H.T.*, I, p. 334) donne de la formation de l'astrologie la version suivante :

« Ce propos se transmet depuis les origines, que les combinaisons des astres, les appellations des mois et des années et tout ce que l'on peut dire encore sur les êtres célestes, Seth, fils d'Adam, l'a gravé en langue hébraïque sur des tables de pierre, instruit lui-même par un ange de Dieu, et qu'ensuite, après la dispersion des langues, Amon le grec poussa plus loin cette science et d'autres après lui. On dit aussi, que Hénoch, le 7^{e} après Adam (3)

(1) Šahrastānī semble admettre que les écrits hermétiques puissent être le résultat d'une révélation et reproche seulement aux Sabéens de ne pas avoir cru à la mission des autres prophètes. Il ne cite ni Homère, ni Aratos, mais dit que les Ḥarrāniens reconnaissent deux autres prophètes, A'yānā et Awāḍa, en tout quatre prophètes ; et qu'en outre, certains se réclament de Solon, « grand-père maternel de Platon », qu'ils donnent aussi pour prophète (Š., II, 663 et 787).

Selon al-Qifṭī (dans Chwolson, II, 529 et ss.), Hermès a promis aux Sabéens d'autres prophètes après lui et leur a donné la description du prophète : il serait exempt de traits blâmables et d'infirmités, parfait dans ses vertus, capable de répondre à toute question relative au ciel ou à la terre, et au remède ou à la guérison d'une douleur ; sa prière serait exaucée dans tout ce qu'il demanderait ; sa doctrine serait celle où réside le bien du bas-monde (cf. l'*imām* homme parfait). La loi religieuse d'Idrīs est le « vrai royaume » (cf. la Cité spirituelle, en même temps que la Cité de Dieu chez les Chrétiens).

(2) Cf. Chwolson, *Die Sabier und der Sabismus* (I, 781).

(3) C'est donc vraisemblablement aux Sabéens (eux-mêmes inspirés par le pythagorisme et l'orphisme, mais aussi par des traditions d'origine babylonienne), que les Iḫwān auraient emprunté en la modifiant la notion des cycles et des millénaires inaugurés par un prophète législateur, et peut-être sont-ce les Sabéens qui ont suggéré aux Iḫwān d'interpréter dans ce sens le passage d'Hermès Trismégiste (Éd. Budé, I, 11 et 12) que j'ai cité dans *Imāmat, résurrection et hiérarchie*, 75, note 36. Mais il est évident que d'autres éléments les ont confirmés dans cette croyance, comme la doctrine astronomique des sept sphères des planètes, la mention dans le Coran des sept ciels, la création du monde en sept jours, la légende à la fois chrétienne et coranique des sept saints d'Éphèse, le livre d'Hénoch, et surtout l'apocalypse de St. Jean.

grava en langue hébraïque sur des tables de pierre une prédiction sur la colère prochaine de Dieu ; après le déluge, certaines de ces tables furent trouvées sur une montagne, et plus tard on les transporta en Palestine » (trad. Festugière).

Il est probable que ce texte reflète une croyance communément admise au début de l'ère chrétienne et qu'en vertu du syncrétisme alors en honneur, juifs, chrétiens ou païens, y compris les hermétistes, s'accordaient pour considérer le livre d'Hénoch comme authentique. Dans cette perspective de syncrétisme, les hermétistes (peut-être les hermétistes ḥarrāniens), ont pu, à un moment donné, forger l'identification Hermès-Hénoch, les deux personnages devenant *un seul et même initiateur de l'astrologie :* du même coup, le livre d'Hénoch et la « révélation » d'Hermès Trismégiste se trouvaient attribués à un seul et même « prophète ».

Les Iḫwān, de leur côté, affirment que c'est aux Sabéens (entendons aux Grecs) que Hermès a transmis la révélation de l'astrologie, et que ceux-ci, mis en possession des données fondamentales, ont développé et parfait cette « science » (cf. par exemple IV, 298/299 et surtout p. 298) : « S'étant familiarisés avec ces préliminaires, ils en ont tiré des conséquences et ont bâti sur eux »). Au reste tout le passage traduit ici n'a d'autre but que de prouver la vérité de l'astrologie et de la magie en expliquant leurs origines et leur formation ; voilà pourquoi ils y ont exposé « tous ceux des principes et des préliminaires aux sciences des [Sabéens], destinés à authentifier leur doctrine sur la magie et sur les talismans » (IV, 297) ; et ce qui indique que c'est bien des Ḥarrāniens que les Iḫwān tiennent l'astrologie et la magie, ils ajoutent : « J'ai laissé de côté ce qu'ils ont écrit à ce sujet dans le genre de ce que mentionne le « livre des propriétés »... car cela va de soi ». Et ce qui le prouve sans laisser de place au doute, c'est qu'ils concluent de la façon suivante : « Telles sont *les traditions* (aḫbār) *que nous avons entendues*, ainsi que les preuves permettant de se faire une opinion juste sur l'astrologie, ainsi que sur les sciences de la magie et celle des talismans qui lui sont subordonnées » (IV, 306). Sans doute est-ce aussi des Ḥarrāniens que les Iḫwān tiennent l'idée que Hermès-Hénoch a été, chez les Grecs, l'initiateur de l'astrologie et de la philosophie, ce qui leur permet d'écrire (III, 502) : « Ce n'est pas parce

les astrologues se trompent dans quelques-unes ou dans la plupart de leurs déductions que l'astrologie est vaine. C'est une science dont Dieu a fait un miracle pour le prophète d'Idrīs et en lequel a cru le roi de son temps (il y a à ce propos une histoire qui serait trop longue à raconter) » (1).

Dans la discussion que Šahrastānī imagine entre un Sabéen et un *ḥanīf* antiques, le Sabéen avance, entre autres arguments contre la prophétie, qu'on peut difficilement admettre qu'un ange descende du ciel comme messager. Serait-ce sous sa propre forme, ou sous celle d'un homme ? En se déguisant, ou bien en se transformant réellement ? A quoi le *ḥanīf* répond : « Si Hermès est monté jusqu'au monde des âmes et s'est joint aux êtres spirituels pour redescendre ensuite sur terre, pourquoi un ange ne pourrait-il pas descendre ? Et s'il s'est dépouillé de son vêtement humain, pourquoi l'ange n'en revêtirait-il pas un ? ». A ma connaissance, aucun texte hermétique ne mentionne cette ascension (tout au plus pourrait-on la déduire de certains écrits hermétiques philosophiques). Par contre, le livre d'Hénoch raconte les voyages qu'Hénoch a faits avec les anges à travers le ciel et la terre. Le fait que les Ḥarrāniens aient transféré cette légende sur Hermès prouve qu'en vertu de leur parti pris de syncrétisme et aussi d'hellénisme, ils avaient bien admis, sinon créé, l'assimilation Hermès-Hénoch, et utilisaient le livre d'Hénoch aussi bien que les écrits d'Hermès. C'est certainement sous leur influence que les Iḫwān attribuent aussi cette équipée à Hermès lorsqu'ils nous disent (I, 138) : « Hermès Trismégiste *(Hirmis al-muṭallaṭu bi-l-ḥikma)*, qui est le prophète Idrīs, monta jusqu'à la sphère de Saturne et tourna avec elle pendant trente ans (2), vit ainsi tous les états de la voûte céleste, puis descendit sur terre, et apprit aux hommes l'astrologie... » ; et ailleurs (I, 226) : « Alors l'âme de [l'initié] désire monter là-haut, écouter et regarder les [astres], comme l'âme d'Hermès Trismégiste *(Hirmis al-ṭāliṭu bi-l-ḥikma)* est montée, une fois devenue pure, et a vu tout cela ; il s'agit du prophète Idrīs, et c'est à lui que [Dieu] a fait allusion

(1) Allusion à une légende du livre d'Hénoch.

(2) Dans le livre des « Jubilés » (IV, 21), il est dit qu'Hénoch « fut avec les anges pendant six jubilés d'années, et ils lui firent voir tout ce qui est dans la terre et dans les cieux ».

en disant : « Nous l'avons fait monter à un lieu élevé » (Cor. XIX, 58). N'étaient-ce pas les Ḥarrāniens qui avaient intérêt à prouver aux musulmans que Hermès était un ancien et vénérable prophète ? Et dans ce cas, pourquoi ne seraient-ce pas eux qui, après avoir assimilé Hénoch et Hermès, auraient forgé aussi l'identification Hermès-Idrīs, pour donner à Hermès une légitimation coranique, en s'appuyant justement sur les versets coraniques : « Mentionne, dans le Livre, Idrīs : c'était un véridique, un prophète ; nous l'avons fait monter à un lieu élevé » (Coran, XIX, 57/58) (1). Dans le « conte des animaux », les Iḫwān font un long récit sur les rapports entre djinns et hommes depuis Adam jusqu'à leurs jours (récit inspiré du livre d'Hénoch, et qui en profondeur recouvre un exposé très ésotérique de leur conception des grands cycles, ainsi que de l'histoire d'Adam et du péché originel). Ils y évoquent le rôle d'Hermès : les hommes, depuis la chute d'Adam, persécutaient les djinns (les membres de la cité spirituelle) qui durent se disperser (cycle de clandestinité). « Cela dura jusqu'à ce que Dieu envoyât le *prophète Idris, qui est Hermès, avec la langue des sages :* celui-ci fit la paix entre djinns et hommes (c'est-à-dire entre membres de la cité spirituelle et frères des démons) par la religion, la Loi religieuse, et l'Islam. Les djinns revinrent dans le séjour des hommes et y vécurent avec eux en paix, *jusqu'au déluge*, puis jusqu'au temps d'Abraham » (Iḫ., II, 231).

Idrīs-Hénoch serait donc pour les Iḫwān inspirés par les Sabéens, le dernier *imām* du millénaire inauguré par Adam, le *qā'im* qui précède le millénaire inauguré par Noé (Hénoch dans son livre annonce la venue prochaine du déluge), et l'on comprend la bienveillance des Iḫwān à l'égard du « Sabéïsme ».

Si tout ce récit constitue une mixture de légendes juives empruntées au livre d'Hénoch, celles-ci furent vraisemblablement commentées par les hermétistes ḥarrāniens à l'usage des Iḫwān qui, à leur tour, devaient les adopter en les islamisant, tout comme ils faisaient pour les écrits hermétiques.

(1) Ils ont pu s'appuyer aussi sur la similitude de sens (que relève Dillmann dans *B.L.*, art. Henoch) entre le verbe hébreu *ḥānak*^{h}, (instruire, initier) et le verbe arabe *darrasa*, les noms de Ḫanōk^{h} et d'Idrīs pouvant tous deux être interprétés comme signifiant « l'Initié ».

Ce que les Iḫwān nous disent des Sabéens prouve que ceux-ci se considéraient comme Grecs. Même si ceux d'entre eux qui étaient vraiment d'origine grecque avaient pris l'habitude de parler syriaque, on peut penser que bien qu'ayant perdu le souvenir précis de la pensée et de la littérature grecque, ils continuaient à faire usage du grec au moins comme langue littéraire (ce qu'avait pu faciliter l'hellénisation de l'Orient) et restaient imbus d'hellénisme. Donc la représentation que les Iḫwān prétendent nous donner de l'histoire de la pensée grecque s'applique en fait aux hermétistes ḥarrāniens ; c'est uniquement à travers ceux-ci qu'ils ont connu les Grecs, et l'on peut en déduire qu'en même temps que l'astrologie et la magie, ils leur avaient emprunté l'hermétisme philosophique ; et sans doute est-ce d'eux aussi qu'ils tiennent leur connaissance du pythagorisme de l'aristotélisme et du platonisme.

Les Iḫwān disent d'ailleurs de Pythagore (III, 200) que « c'était un homme sage, monothéiste, originaire de Ḥarrān » *(sic)* (1).

Or, là encore, qui aurait eu intérêt à fournir aux Iḫwān ce faux renseignement sinon les Ḥarrāniens eux-mêmes ?

Il est donc vraisemblable que les Iḫwān tenaient des Ḥarrāniens de nombreuses « traditions » orales *(aḫbār)* relatives à la pensée grecque, mais aussi que les Sabéens ont délibérément fourni aux premiers Iḫwān la traduction des ouvrages grecs qu'ils détenaient, et se sont attachés à les leur commenter et interpréter pour susciter chez eux l'admiration de la pensée grecque et se concilier leur sympathie, prouvant qu'ils méritaient la tolérance accordée aux Sabéens par le Coran.

L'opération de syncrétisme des Iḫwān ne serait donc que la continuation du syncrétisme hermétique en général, et ḥarrānien en particulier. Les philosophes « hellénistiques » cherchaient à faire coïncider les traditions religieuses de tous les peuples. Lorsque les Iḫwān affirment que toutes les religions sont divines et ont eu leur raison d'être en leur temps et en leur lieu, ils ne font pas autre chose.

(1) Le passage est cité par Nasr, dans *Islamic cosmological doctrines*, 38, note 57. On sait qu'en réalité Pythagore était originaire de Samos.

LA DOCTRINE DES IḪWĀN, PROLONGEMENT DE LA DOCTRINE SABÉENNE

On comprend dès lors pourquoi la doctrine des Iḫwān comporte un fond d'hermétisme ; elle est toute proche de celle des Sabéens.

Corbin l'a montré dans la magistrale synthèse que constitue son *Rituel sabéen.*

Je ne crois pourtant pas inutile de poursuivre cette confrontation à un niveau moins profond, en me basant sur les détails fournis par les Iḫwān et par Šahrastānī sur le « sabéïsme » (1).

Dieu

Selon Šahrastānī, Dieu est pour les Sabéens l'artisan sage, créateur du monde (Š., II, 673) ; la cause des causes (Š., II, 727) ; l'Agent parfait. Il n'est pas soumis à la fatalité ; Sa majesté est inaccessible à l'âme (Š., II, 673).

Selon les Iḫwān, le monde, aux yeux des Sabéens, dépend de Dieu comme le causé de la cause. Dieu conserve à tous les êtres leurs facultés, leur fournit Son « soutien », leur permet d'atteindre la plénitude de leurs fins et buts, répartit entre les 7 astres le soin de s'occuper des choses existantes. Dieu est inaccessible à l'homme.

Les Ḥarrāniens, selon Šahrastānī (Š., II, 787), estiment que Dieu est trop haut pour créer le mal ; le bonheur, le bien, la pureté, sont le but de la nature foncière *(fiṭra)* et sont attribuables à Dieu. Le mal se produit sous l'effet de la nécessité ou du hasard ; il résulte nécessairement des rapports astraux défavorables.

Tout ce qui précède est exactement conforme à la doctrine des Iḫwān al-ṣafā'.

Mais Šahrastānī ajoute (Š., II, 787) que, pour les Sabéens, le mal peut aussi venir du principe du mal. Faut-il voir là un dualisme analogue à celui du mazdéisme ? Je ne le pense pas ; ce mal serait plutôt imputable à Gorgone qui est loin de pouvoir rivaliser avec le Dieu suprême, et qui symboliserait la matière. Quoiqu'il en soit, les Iḫwān al-safā' ne suivent certainement pas

(1) Selon Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, IX, chap. I), la base du système sabéen (en physique, métaphysique et dialectique) est aristotélicien : il en est exactement de même chez les Ihwān.

les Sabéens jusqu'au bout de cette conception (bien qu'à leurs yeux aussi le mal vienne de la matière), notamment lorsque ces derniers (toujours selon Šahrastānī) croient que Dieu n'a pas créé les ordures, les bousiers, les serpents et les scorpions.

D'autre part, Šahrastānī ajoute que, pour les Ḥarrāniens, Dieu est à la fois un et multiple : un par essence (en tant que le premier, la source et la préétérnité) et, par conséquent, il reste réellement un. Mais d'autre part, Il apparaît multiple à nos yeux (« pour la vue »), parce que l'essence divine s'incarne *(ḥulūl)* dans le monde : en totalité, dans le monde céleste ; mais aussi en partie, dans les êtres célestes *bons, savants et vertueux ;* il se personnifie en ces êtres selon le degré de préparation de l'individu (entendons dans la mesure où la matière n'y fait pas obstacle) Bref, Il reste un, mais Son action se diversifie en ces êtres (Š., II, 783 et 786).

Il est évident que cette conception était inacceptable pour des musulmans, sans modifications. Sans doute est-ce pourquoi les Iḫwān se sont ici séparés d'eux en ayant recours au néo-platonisme. Le rôle que les Ḥarrāniens attribuent à Dieu, ils le détournent sur l'Intellect et l'âme universelle, et ainsi l'unité divine reste intacte. Au prix de quoi la conception sabéenne devient acceptable. En effet, il semble que l'Intellect et l'Ame aient existé aux yeux des Ḥarrāniens (Šahrastānī mentionne parmi les temples des dieux ceux de la Raison et de l'Ame (II, 790), il appelle le Régisseur du monde spirituel le 1er esprit (II, 692), mais en tant que facultés existant à côté des êtres spirituels ou dieux et non fondamentalement supérieures à eux : tous seraient en somme des facultés du dieu suprême, alors que pour les Iḫwān tous les êtres spirituels (ou anges) sont des facultés de l'Ame. C'est bien ce que semblent signifier les Iḫwān lorsqu'ils disent (IV, 295) qu'aux yeux des Sabéens, « l'existence du monde ne comporte pas de 2e principe, qu'il dépend du Créateur comme le causé de la cause ». Cela explique aussi que selon Šahrastānī (II, 688) les êtres spirituels aient été, aux yeux des Sabéens, créés *ex nihilo ;* alors que pour les Iḫwān seul l'Intellect l'a été. De là vient sans doute cette impression que l'univers n'est pas aussi rigoureusement hiérarchisé dans la doctrine des Sabéens que dans celle des Iḫwān. Il y a là chez les Sabéens une survivance du

vieux paganisme grec, et les dieux, certes subordonnés au dieu suprême et constituant, sans doute, des puissances de celui-ci, ont cependant gardé quelque chose de leur personnalité et de leur indépendance primitives.

Les êtres spirituels

Selon Šahrastānī, les êtres spirituels sont, pour les Sabéens, des formes dépouillées de matière (Š., II, 688). Or la forme, ayant une nature existentielle, est source du bien ainsi que de la sagesse et de la science (Š., II, 693).

Ils sont naturellement purs et saints par :

1) leur substance : ils sont tous d'une même substance *simple*, *immortelle*, toute de *lumière* éclatante et subtile ; cette substance est *douée de vie* et de logique rationnelle. Elle est *savante :* ces êtres englobent dans leur connaissance ce qui nous est inconnaissable et sont informés de notre avenir ; leurs sciences sont actives, universelles et innées. Ils sont réceptifs (à ce que Dieu leur envoie) et passibles (1) (par rapport à Dieu). Ils n'ont pas de facultés corporelles, donc pas de facultés végétative ni animale ; ils n'ont donc pas les faiblesses humaines ; ils sont naturellement portés à l'*amour* et à l'*union*,

2) leur situation hiérarchique : ils sont les « causes premières », les « principes des êtres » ; ils sont donc antérieurs par l'existence à tous les êtres produits par leur intermédiaire. Et comme le causé n'égale jamais la cause, *ils ont le plus haut rang de tous les êtres créés.* Dans le voisinage du « dieu des dieux », ils jouissent du *plaisir, de la paix, du bien-être et de la joie*, et ne songent qu'à *louer et sanctifier Dieu* (Š., II, 677-8, 720, 724, 753).

3) leur action : uniquement orientés vers Dieu et ne cherchant qu'à le satisfaire, ils sont donc *inlassablement obéissants à Dieu.* Chargés par lui de régir le monde, ils puisent la puissance dans la « présence sacrée » et déversent l'influx sur les êtres inférieurs, répandant actions *(taṣrīfāt)* et impulsions *(taḥrīkāt).* Ils ont

(1) C'est pourquoi pour certains, dit Šahrastānī, les anges sont femelles. Certains Ḥarrāniens n'auraient-ils pas imprudemment dévoilé une partie de leur arrière-pensée relative aux déesses du paganisme ? Selon Corbin, *Rituel sabéen*, 189, note 21, ces anges sont de nature féminine parce que de nature réceptive et productive.

leur libre arbitre, mais celui-ci, émanant de « l'Ordre » divin et orienté vers le bien, ne songe qu'à assurer la belle ordonnance du monde et la bonne marche du Tout (et le choix leur est facile, puisque tout ce qu'ils choisissent se réalise). Ils ont la faculté de disposer des corps et de les transformer (c'est aussi ce que nous disent les Iḫwān : pour les Sabéens, les âmes meuvent et immobilisent [IV, 295]). Peu leur chaut que ce soit lourd ou léger (elles ne se fatiguent pas comme les facultés qui chez les animaux sont dues au tempérament des humeurs).

Cette conception des êtres spirituels concorde presque parfaiteemnt avec celle des Iḫwān, à cela près que là non plus il n'y a pas l'Intellect et l'Âme universels pour servir d'intermédiaire entre Dieu et eux. Ce qui chez les Iḫwān, comme chez les néoplatoniciens, appartient à l'un ou l'autre de ces deux êtres, se trouve donc reporté sur les êtres spirituels. Ainsi, pour les Iḫwān, l'Ame universelle n'est savante qu'en puissance ; elle est complète, mais non parfaite, sinon avec l'aide de l'Intellect. Pour les Sabéens, les sciences sont innées chez les êtres spirituels, et ceux-ci sont parfaits.

Remarquons que les Sabéens continuent à appeler les êtres spirituels, les « dieux » (même s'ils ne sont qu'une émanation du dieu des dieux). Les Iḫwān ne les en blâment pas, pensant qu'il n'y a là qu'une nuance de vocabulaire, mais se gardent bien de les imiter dans ce qui reste une survivance du paganisme.

Les Iḫwān, de leur côté, se bornent à dire que pour les Sabéens, il y a des âmes attachées au corps des astres ; et elles ont sur le monde terrestre une double action : d'abord par elles-mêmes, en tant qu'âmes, mais aussi par la nature du corps céleste. De même Šahrastānī nous dit que certains des êtres spirituels sont *tout d'abord* tout spécialement chargés de régir dans leurs sphères célestes les astres mobiles (Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune). Tel être spirituel est maître, régisseur et directeur de tel astre mobile ; il en est comme l'âme, l'astre étant comme le corps (Š., II, 676, 700, 704). Les astres mobiles sont appelés « vivants parlants », parce que parlant grâce à la vie des êtres spirituels. Ils sont appelés aussi les « pères » et les « seigneurs ». D'autre part, l'être spirituel est comme l'intermédiaire entre Dieu et le monde d'en bas (Š., II, 748). Car

si les êtres spirituels régissent les astres mobiles, c'est pour régir par leur intermédiaire le monde d'en bas (Š., II, 748). Ce point de vue concorde avec la doctrine des Iḫwān. Mais Šahrastānī apporte ici une précision : selon lui, ces êtres spirituels se bornent à régir ces astres de l'extérieur, sans être mêlés à eux (Š., II, 688), ce qui est très différent, car selon la doctrine des Iḫwān qui suivent ici Pythagore et Platon, les êtres spirituels (facultés de l'Ame universelle) qui régissent les astres, sont véritablement les âmes des corps célestes. En outre les sept planètes sont appelées par les Sabéens « temples » (temples célestes parce qu'ils servent à rendre un culte astrologique aux êtres spirituels), terme que les Iḫwān se sont bien gardés d'adopter (Š., II, 676, 700, 704).

D'autre part, Šahrastānī nous dit que, pour les Sabéens, les êtres spirituels ne régissent pas le monde uniquement par le mouvement des sphères et astres. Il y en a qui n'ont pas d'astre mobile à régir (Š., II, 667).

A ce point de vue, les Iḫwān sont plus précis que Šahrastānī : il y a des âmes qui, à leurs yeux, nous disent-ils (Iḫ., IV, 296), ne sont jamais attachées à un corps, parce qu'elles sont trop hautes pour ces corps et pour leurs impuretés. Ce point concorde dans le principe avec la doctrine des Iḫwān : ces âmes sont, chez ceux-ci, l'Ame universelle et ses innombrables puissances non incarnées, les « anges ». Les Sabéens, ajoutent-ils, les appellent « âmes divines » ; terme qui n'a rien de choquant sans doute pour les Iḫwān qui doivent considérer que le terme leur est applicable à cause de leur proximité relative de Dieu ; mais, pour les Sabéens, le terme avait une autre résonnance, car ils les appelaient aussi les « dieux »,vraisemblablement à cause des anciens dieux du paganisme, dont certains (Poseïdon, Pluton, etc.) sont mentionnés plus loin. Un autre point présente, dans la doctrine sabéenne, une différence sensible avec celle des Iḫwān : ces « âmes divines », en effet se divisent en deux catégories : l'une bonne par essence, les « anges » ; l'autre mauvaise par essence, les « démons ». Or, selon la doctrine des Iḫwān, toute âme en tant qu'issue de l'Ame universelle était bonne par essence. Iblīs est sans doute la seule âme non incarnée qui soit *devenue* mauvaise ; les autres âmes mauvaises sont les âmes des morts que la matière

a corrompues et qui sont devenues démons en puissance, puis, après la mort, démons en acte.

Bien plus, les Sabéens sacrifient aux anges pour se concilier leurs faveurs (ce qui peut sembler louable aux Iḫwān), mais ils sacrifient aussi aux démons (voir le sacrifice fait à Gorgone, Iblīs, pour les Iḫwān, au cours de la séance d'initiation et la place dont Gorgone jouit dans le temple) ; or cela peut constituer une magie efficace aux yeux des Iḫwān mais ne leur paraît certainement pas recommandable.

Le monde

Pour les Sabéens comme pour les Iḫwān, le monde est fini dans ses dimensions, et sphérique. La 9e sphère céleste, qui touche celle des étoiles fixes, est la limite extrême de la sphère du zodiaque ; elle est formée de formes qui lui sont propres ; chacun de ses degrés se divise en deux parties, l'une au Nord, l'autre au Sud ; ceux-ci comportent des formes (archétypes) qui assurent le maintien de leurs influences, celles-ci leur parvenant au cours du temps.

Les étoiles fixes, d'autre part, mixtes dans leurs facultés, se répartissent les astres mobiles et les aident à effectuer leur action (Iḫ., IV, 295).

Tout cela fait partie de l'astrologie hermétique que les Iḫwān ont acceptée en bloc.

Dans le monde d'en bas, il y a les quatre éléments, c'est-à-dire la matière qui est susceptible de recevoir un tempérament et d'être assemblée (Iḫ., IV, 295). Šahrastānī précise (Š., II, 676) que les êtres spirituels qui régissent les astres meuvent ceux-ci d'une manière déterminée pour que ces mouvements produisent des effets sur les quatre éléments et leurs « natures ». Cela provoque des mélanges et des combinaisons qui produisent les êtres composés (minéraux, végétaux, animaux), et dans ceux-ci des facultés corporelles auxquelles s'ajustent des âmes spirituelles (Š., II, 676).

De même les Iḫwan disent que pour les Sabéens (Iḫ., IV, 295), le monde céleste imprime un mouvement aux quatre éléments, et aux corps qui en sont issus, afin que ceux-ci soient prêts à subir l'influence des âmes (mouvement et immobilisation, asso-

ciation et dissociation, chaud, froid, humide et sec ; et selon Šahrastānī (II, 720) : du mouvement et des conjonctions des astres en particulier, résultent assemblages et combinaisons, ainsi que tous les états et circonstances des êtres « composés ».

Là encore la doctrine des Iḫwān est identique à celle des Sabéens.

Il y a, poursuit Šahrastānī, des effets universels, émanant d'êtres spirituels universels, et il y a des effets particuliers émanant d'êtres spirituels particuliers. Parmi ces derniers, il y en a qui constituent des facultés intermédiaires répandues sur tous les êtres (1) et circulant en eux et qui régissent leur bonne marche (tout être a des facultés dans la mesure où il y est réceptif), et il y en a d'encore plus particulières (2) qui régissent, par exemple tous les genres d'accidents atmosphériques ou telluriques (comme les tremblements de terre) ; il y a même un ange pour la pluie, et même un ange pour chaque goutte (Š., II, 677).

Un passage de Šahrastānī (Š., II, 704) aide d'ailleurs à mieux comprendre l'effet conjugué de puissances différentes sur un même être (par exemple l'âme d'un être vivant d'ici-bas, ou même certaines des facultés de cette âme, et des facultés émanant de la Nature, ou même d'un « être spirituel » du monde d'en haut) : certaines plantes, dit-il, fendent le roc grâce à la faculté végétative (3) qui est répandue sur elles à partir des facultés célestes, et non à celles qui sont dues à leur tempérament (celles-ci seraient trop faibles pour arriver à elles seules à un tel résultat).

Ce point de vue est conforme à celui des Iḫwān (encore qu'ils ne précisent pas qu'une faculté psychique [de la Nature] préside à la chute de chaque goutte de pluie). Et les Iḫwān distinguent, par exemple, les actes universels, les actes de genre, d'espèce, et individuels. Mais pour eux, les actes universels émanent d'êtres universels, l'Intellect et l'Ame. Pour les Sabéens, ils émanent sans doute du Dieu suprême, ou peut-être, sur l'ordre de celui-ci, des êtres spirituels les plus importants (c'est-à-dire, si nous nous

(1) Y compris, naturellement, les âmes des individus humains.
(2) De l'extérieur vraisemblablement.
(3) Cette faculté ou âme végétative est une faculté de la Nature.

replaçons dans le cadre de l'hellénisme antique, des grands dieux du paganisme). Quant à ceux des êtres spirituels les plus particuliers, ils évoquent (indépendamment des âmes humaines, animales ou végétales) l'aspect panthéiste du paganisme antique, vu à travers la gnose hermétique.

Notons que nous retrouvons chez les Sabéens, d'après ce que nous en dit Šahrastānī, la notion de macrocosme et de microcosme ainsi que celle de formes archétypes.

Dieu, en effet, s'incarnant, aux yeux des Ḥarrāniens, dans le monde, les sept astres mobiles sont là comme ses sept membres correspondant à nos sept organes (langue, yeux, oreilles, nez, mains, pieds, membres). On trouve chez les Iḫwān quelque chose d'analogue, à cette différence (d'ailleurs importante à un autre point de vue) que Dieu ne saurait pour eux s'incarner dans le monde, et que c'est l'Ame universelle qui à sa place joue ce rôle (Š., II, 783).

D'autre part, le monde corporel étant situé vis-à-vis du monde spirituel lui correspond ; il en diffère en ce sens que les essences d'ici-bas sont l'effet de l'autre monde, dont les formes sont les archétypes de ce bas monde (une forme d'ici-bas est comme l'ombre d'un personnage qui serait comme l'archétype situé dans l'autre monde) (Š., II, 689).

Les êtres d'ici-bas. Le destin de l'homme.

Pour les Sabéens, nous dit Šahrastānī, les êtres spirituels ne sont jamais mêlés au mal ni à la corruption (II, 712). Ce qui est la source du mal et de la corruption et aussi de la *sottise et de l'ignorance*, ici-bas, c'est la *matière ;* la matière qui a une nature inexistentielle. La matière est *obscurité* (non comparable à la lumière des êtres spirituels). Aussi les êtres coroprels, ni par leur essence ou leurs attributs, ni par leur rang hiérarchique (car ils sont créés à partir de quelque chose), ne sont comparables aux êtres spirituels : ils sont *ténébreux*, *opaques*, inférieurs (Š., II, 680, 693-4)

Les quatre éléments dont ils sont composés sont opposés deux à deux et couplés deux à deux ; aussi, dans leur combinaison, la contradiction entraîne variation, et l'accouplement entraîne corruption ; or ce qui a besoin d'accouplement et qui est sujet au *gouffre* de la variation est inférieur (S., II, 680). Aussi les êtres

corporels sont-ils diversifiés en individus inférieurs (II, 721). Si les Ḥarrāniens appellent les astres mobiles (vivants parlants) les « pères », ils appellent les quatre éléments les « mères », parce qu'ils reçoivent dans leur « utérus » (dans leur sein) les influences transmises par les « pères », et que de là viennent les êtres composés, les « enfants » (Š., II, 783) (chez les Iḫwān : *al-muwalladāt*).

L'homme, composé des quatre éléments, est lui aussi une forme dans la matière, forme due à son âme ; mais son âme se diversifie en deux âmes (ou facultés) attachées au tempérament et une âme (ou faculté) non attachée au tempérament. Il a, en effet, une faculté appétitive (ou végétative), et une faculté colérique (ou animale) ; et, à ce point de vue, il se rapproche des autres animaux, et même par son âme appétitive, des végétaux, et même enfin des minéraux : pour tous ceux-là, l'âme ne recherche que la « *perfection en puissance d'un corps naturel mécanique* (ālī) *doué de vie* ».

L'âme appétitive donne à l'homme avidité et espoir, l'âme colérique, orgueil et envie : toutes deux tendent à attirer l'âme humaine vers leur nature, vers l'état de bête brute et sauvage. Cependant, si l'homme est un « animal mortel », il est aussi un « *animal mortel parlant* » grâce à sa troisième faculté, sa troisième âme, qui tend à *le rapprocher des êtres spirituels*, des « anges ». A ce titre, l'âme de l'homme, comme celle de l'ange, peut de définir comme une « substance non corporelle qui est la perfection du corps et le meut par son libre-arbitre à partir d'un principe logique (c'est-à-dire rationnel), en acte ou en puissance ». *L'âme angélique, en effet, est en acte.* L'âme humaine, elle, du fait qu'elle est jointe à la matière impure, n'est le *plus souvent qu'en puissance*, et les sciences humaines sont particulières, passibles, acquises. Tout dépend du libre choix de l'âme : si celui-ci est louable, l'âme sera la perfection du corps et *penchera du côté de l'angélisme ;* s'il est blâmable, la perfection se mue en imperfection, et l'âme *penchera du côté du démonisme.*

La difficulté, pour l'âme humaine, c'est qu'elle est dans une certaine mesure déterminée par le tempérament qui l'a reçue. Mais elle a une part de liberté et, à ce titre, les hommes, au départ, sont à égalité car, substantiellement, les âmes et intellects sont égaux et sont réceptifs à la raison qui a influx sur tout, la raison

étant la disposition de cette âme à recevoir en elle la quiddité des choses dépouillées de matière (les images rationnelles). Cette liberté dépend donc de « l'effort qui influe sur l'enlèvement des voiles matériels, le polissage de l'âme pour en enlever la *rouille qui empêche les formes rationnelles de s'y graver* ».

Si l'effort parvenait au comble de la perfection, tous les hommes seraient égaux, aucun n'aurait sur les autres la supériorité de la prophétie ni ne régnerait sur les autres ; mais contrairement à ce qui se passe pour les êtres spirituels, le libre arbitre de l'homme hésiterait toujours entre les deux extrêmes, à cause de « l'appétit » et de la « colère » naturellement ancrés en eux, si certains d'entre eux n'étaient aidés par la miséricorde divine (II, 684, 688, 689, 700, 712, 743, 746).

Tout cela est tellement conforme à la doctrine des Iḫwān que l'on pourrait le croire extrait de leurs épîtres ; les termes eux-mêmes sont souvent les mêmes (1).

Notons pourtant qu'en ce qui concerne le libre arbitre, les Iḫwān plus lucides et plus rigoureux, semblent avoir conclu qu'au niveau de l'éternité la liberté n'existe pas, malgré la liberté dont jouissent les âmes, puisque tout dépend de Dieu, et que le monde ne serait pas tel qu'il doit être si les individus agissaient autrement que Dieu le prévoit, donc, en fait, le veut (simplement Dieu ne veut pas le mal, parce que dans l'ensemble tout est bien) (2).

D'autre part, selon les Sabéens (cf. Šahrastānī), la miséricorde divine aide certains hommes à pencher du bon côté, notamment les prophètes. Cela n'est pas très clair, puisque le nombre des prophètes est limité et que leur catégorie n'existe plus depuis longtemps à leurs yeux. S'agirait-il des philosophes et des inspirés ou seulement d'Adam et d'Hermès ? Quoiqu'il en soit, la parenté avec la conception des Iḫwān est frappante.

(1) Il convient d'insister encore sur la similitude que les Iḫwān ont décelée entre les termes de la philosophie hellénistique et ceux qu'utilisent les écritures et notamment le Coran. C'est vraisemblablement ce qui les a aidés à accepter la philosophie grecque comme inspirée.

(2) Les Iḫwān s'accordent cependant avec la doctrine la plus répandue de l'Islam : Dieu sait ce que les hommes feront mais ne les oblige pas à le faire (c'est en fait jouer sur les mots).

Il est intéressant de noter aussi, que selon les Iḫwān (Iḫ., IV, 297), les Sabéens estiment que toute opinion et toute religion impriment à celui qui les professe une prédisposition à acquérir un type de caractère donné et constituent une seconde nature (ce qui évidemment limite encore la liberté ; les Sabéens ne prétendent-ils pas d'ailleurs qu'ils peuvent savoir quel sera le destin de l'homme après la mort, d'après ce caractère acquis ?) (1).

Là aussi les Iḫwān semblent avoir adopté le point de vue des Sabéens (2). Mais nous allons voir qu'en ce qui concerne le destin de l'homme, l'identité de la doctrine des Iḫwān avec celle des Sabéens, et l'identité même des termes utilisés par les uns et les autres, est particulièrement frappante.

Voici ce que dit à ce propos Šahrastānī : Du monde des êtres spirituels, des « esprits » sont donc descendus, se sont unis aux corps et se sont souillés au contact de leur impureté. Cette descente a constitué la « *première naissance* ». C'est de ce monde des esprits qu'est parti le « *Début* », mais c'est à lui aussi que doit aboutir le « *Retour* » ; il est le *monde du Retour*, du retour des esprits. Et c'est la remontée des âmes qui constituera la « *deuxième naissance* ». Cette remontée, les âmes, rendues imparfaites par la matière, ne peuvent l'effectuer sans aide ; elles ont *besoin des êtres spirituels qui, eux, sont en acte, pour les aider à devenir parfaites, à passer à l'acte* (Š., II, 688). Le devoir de l'homme est donc d'*épurer son âme des appétits naturels* en se sevrant des bas appétits, de *faire des actes satisfaisants*, d'*éduquer ses traits de caractère* en les libérant des liens des facultés appétitives (de l'âme végétative) et des facultés colériques (de l'âme animale) pour établir une correspondance entre les êtres spirituels et lui. Cela, il pourra le faire par « l'*acquisition* », par la discipline, et *en ayant recours à l'aide des êtres spirituels*. Alors il peut demander à ceux-ci ce dont il a besoin ; il aspire à eux dans toutes ses

(1) Les Sabéens font ici appel à une contrainte d'origine extérieure, alors que le physiognomoniste supprime toute liberté psychologique en faisant appel aussi à une contrainte interne absolue.

(2) D'ailleurs assez conforme à l'Islam. Cf. la tradition : « Tout enfant naît selon la nature foncière ; ce sont ses parents qui font de lui un Juif, un Chrétien ou un Mazdéen ».

affaires, et les êtres spirituels interviennent en sa faveur auprès du Créateur. Enfin, quans *l'âme est prête, elle n'a plus besoin d'intermédiaire.* Elle se sépare du corps humain et remonte à son *premier monde* (deuxième naissance et retour) (Š., II, 674, 688, 724).

La *perfection est dans le dépouillement de tout vêtement humain.* Là encore, mis à part la question des besoins à satisfaire (sur laquelle on reviendra plus tard), on croirait lire des passages des épîtres des Iḫwān.

Rétribution des âmes et métempsychose.

D'après ce que nous explique Šahrastānī, chez les Ḥarrāniens, il ne faut pas confondre la rétribution avec le « Retour », qui, on l'a vu, est le retour des âmes au monde des esprits. La rétribution, elle, s'opérera, ici-bas, par la métempsychose, notion que Šahrastānī croit d'origine sabéenne (1), et qui est étroitement liée à la notion d'incarnation divine *(ḥulūl).* Selon les Ḥarrāniens, en effet, le monde sera éternel ; mais il y a une infinité de cycles, dûs aux révolutions astrales, et qui se reproduisent tous les 36425 ans. Au début de chacun de ces cyles, apparaît parmi les « enfants » (les êtres composés d'ici-bas, en l'espèce les hommes) un être composé de la pureté des éléments et qui est doué d'un tempérament aux dispositions parfaites (un Adam). C'est alors que Dieu s'incarnera dans le monde (qui prend en quelque sorte une âme, l'Ame du monde ?). Puis, dans chaque climat du monde habitable, apparaît, au début de ces cycles, un couple *(zawjayn)* de chaque espèce animale (y compris l'homme). L'espèce subsiste ainsi jusqu'à la fin du cycle, puis cesse alors de se reproduire.Et un nouveau cycle recommence de la même façon. Or à chaque cycle les mêmes êtres sont réincarnés et les mêmes choses se reproduisent (avec des variantes dans l'action des êtres, dues à leur expérience acquise au cours des cycles passés, et non de façon identique comme c'était le cas pour les Grecs ?). C'est là pour les Ḥarrāniens la résurrection promise par les prophètes. Pas question à leurs yeux, dit Šahrastānī, de résurrection des

(1) En fait, les Grecs la doivent à Pythagore et aux orphiques, même si elle est d'origine orientale.

morts et de sortie du tombeau. La rétribution se fait ici-bas ; et notre situation actuelle constitue la rétribution des actes que nous avons effectués dans les cycles passés (Š., II, 784, 785).

Ce que disent les Iḫwān (Iḫ., IV, 296-7) permet de préciser ce tableau.

L'âme bonne (entendons devenue parfaite) peut aller habiter les sphères célestes (définitivement sans doute). Mais si elle est malade (c'est-à-dire insuffisamment parfaite), elle va (après la mort) à la mer de Ṭaws, c'est-à-dire la sphère de l'éther (la plus haute des sphères du monde d'ici-bas, celle de la chaleur intense) pour y être châtiée, jusqu'à ce qu'elle ait la possibilité d'atteindre son salut (sans doute, si elle n'est pas trop éloignée de la perfection), ou bien alors jusqu'à ce qu'elle puisse descendre pour se réincarner sur terre (lors du cycle suivant ?). Par contre, l'âme bestiale se réincarne dans un corps de bête. En effet, l'habitude due par exemple à la longue pratique d'une opinion blâmable ou d'une religion défectueuse, a fait de tel trait de caractère une 2e nature, une dominante du caractère de cette âme ; celle-ci sera donc réincarnée dans le corps d'une bête appartenant à l'espèce animale où domine le même trait de caractère (par exemple un homme avide sera réincarné dans un corps de porc, un brigand dans un corps de faucon, etc.), et, grâce à cela les Sabéens prétendent savoir dans quel animal sera réincarné tel être humain trop imparfait (on peut penser, par contre, qu'aux yeux des Sabéens, telle âme d'animal fidèle serait relativement vite réincarnée dans un corps d'homme). Tout cela est pour nous fort instructif. Car, certes, les Iḫwān ne pouvaient, en tant que Musulmans, adopter la doctrine de la réincarnation ; ils la rejettent explicitement (Iḫ., III, 430). Il n'empêche que cette doctrine les a profondément influencés.

Pour eux, bien sûr, Dieu ne saurait s'incarner dans le monde ; c'est l'Ame universelle qui joue ce rôle. Pas question, non plus, qu'une âme se réincarne, ni surtout qu'une âme humaine se réincarne dans un corps d'animal, même si elle est descendue plus bas que bien des animaux. Pour eux, on le sait, l'enfer des âmes damnées, c'est le bas monde (jusqu'au centre de la terre, le gouffre) où elles restent errantes et privées de corps, torturées

cependant par leurs appétits corporels. Mais, peut-être ont-ils admis en même temps l'idée que la mer de Ṭaws est leur lieu de rassemblement (1).

Enfin, pour les Iḫwān, le monde ne durera pas éternellement. Et pourtant, là encore, leur point de vue est manifestement influencé par la doctrine sabéenne : c'est d'elle, sans aucun doute, qu'ils tiennent la notion des grands cycles en vertu desquels recommence la vie du monde (2).

Rappelons-nous ce passage des Iḫwān (II, 228) : « Les mêmes conjonctions d'astres se reproduisent et par conséquent les cycles recommencent une fois tous les 1000 ans ou bien une fois tous les 12000 ans, ou bien une fois tous les 36000 ans, ou bien une fois tous les 360000 ans, ou bien une fois par jour », la valeur de ce jour étant de 50000 ans (Coran, LXX, 13) » (3).

Enfin, l'être « composé de la pureté des éléments et doué d'un tempérament aux dispositions parfaites » qui, pour les Sabéens, apparaît parmi les « enfants » (les êtres « composés » d'ici-bas) au début de chacun des cycles de 36425 ans, n'aurait-il pas donné naissance à l'Adam, premier prophète qui, pour les Iḫwān, inaugure chacun des cycles de la vie du monde terrestre ? (4) Notons encore quelques points où la doctrine des Iḫwān, bien que se distinguant de celle des Sabéens, a manifestement subi l'influence de cette dernière :

Ils expliquent (Iḫ., IV, 305) que les Sabéens ne divulguent pas leurs sciences et ne les dévoilent pas au commun des mortels, de peur que ceux-ci, poussés par leur manque d'idéal et de science, leur faculté de mal, leurs mauvais traits de caractère et leurs mauvaises mœurs, ne se fassent du tort à eux-mêmes et ne fassent courir un risque à l'élite, en se livrant sans frein à leurs appétits. Et Šahrastānī apporte la précision suivante (Š., II,

(1) Cf. note 2, p. 38.

(2) Cf. Corbin, *Hist. de la philo. islam.*, 128-9.

(3) Passage que j'ai cité dans *Imāmat, résurrection et hiérarchie*, in *REI*, 1962, 71. Sans doute, les Iḫwān ont-ils subi là (comme en d'autres endroits) l'influence convergente de l'astrologie hindoue ; mais n'auraient-ils pas connu celle-ci par les astrologues ḥarrāniens qui auraient pu en constater la similitude avec celle des anciens Babyloniens ?

(4) Cf. Corbin, *idid.*, 127 et ss.

727) : la méthode qui permet aux Sabéens « d'avoir accès à la présence sacrée » (le culte) est extérieure, mais leur « loi est rationnelle ». Or les Iḫwān n'ont-ils pas adopté exactement la même position ?

Dans la discussion qu'il imagine entre un *ḥanīf* et un Sabéen, Šahrastānī (Š., II, 727) fait dire au Sabéen : « Les lois révélées sont pour la plupart irrationnelles : comment la raison humaine peut-elle accepter quelque chose qu'elle ne comprend pas ? ». Or, les Iḫwān, par leurs « réalités », ont eu justement pour but de rendre la révélation acceptable pour la raison.

Par contre, Šahrastānī nous dit que, selon les Sabéens, leur doctrine et leur loi ne varient pas selon les régions et les villes et ne sont pas rendues caduques, « ne sont pas abrogées » par les cycles et les révolutions. En bons musulmans, les Iḫwān ne pouvaient qu'en adopter le contre-pied ; mais ne serait-ce pas justement pour cela qu'ils insistent sur ce fait (Iḫ., IV, 87), après avoir manifestement réfléchi à la question et avoir plutôt adopté le point de vue chrétien ?

Astrologie.

En ce qui concerne l'astrologie et la magie, les Iḫwān, on l'a vu, ne cachent pas qu'ils les tiennent des Sabéens hermétistes qui en sont les initiateurs. Il les ont acceptées en bloc mais dans un but sensiblement différent des Sabéens.

Les Sabéens croient que les Grecs ont inventé l'astrologie pour se rapprocher des êtres spirituels par l'intermédiaire des astres mobiles (les temples) dans deux buts (qui sont mis en relief tant par les Iḫwān que par Šahrastānī) :

1) obtenir des êtres spirituels la satisfaction de leurs besoins d'ici-bas (donc avoir en ce monde une vie agréable),

2) la possibilité de s'évader vers l'autre monde en épurant son âme.

Or, si les Iḫwān acquiescent au deuxième but, ils ne peuvent approuver le premier, si ce n'est dans la mesure où il favorise le deuxième.

Pour eux, l'on doit tendre à la perfection du corps uniquement en vue de la perfection de l'âme ; il faut donc chercher le meilleur

parti à tirer *pour l'âme* des conditions astrologiques, et l'on doit se soumettre à la volonté divine et non tenter de la forcer (1).

Cette opinion, bien que différente de celle des Sabéens, est pourtant influencée par eux, qui savent que pour réussir dans une opération de magie astrale, il ne faut pas avoir une conscience corrompue (Iḫ., IV, 299), et qu'il faut s'adapter au conditionnement astral (voulu par Dieu).

Tout leur culte, tel que les Iḫwān et Šahrastānī le décrivent, bien qu'il soit l'héritier de plusieurs cultes (on en reparlera plus loin), a pris chez les Sabéens une valeur de magie astrologique.

Pour se rapprocher de Dieu, explique Šahrastanī, afin qu'il satisfasse votre besoin, ou réalise votre demande, il faut se rapprocher d'un être spirituel et pour cela se rapprocher de l'astre qui lui est propre (son « temple »). Pour cela, on doit dans ses actes et gestes imiter ceux des astres (2). Il faut donc, pour un astre donné, observer des conditions données : temps, lieu, substance, attitude, vêtement, jeûne, sacrifice, holocaustes, incantations, besoin à satisfaire (c'est de là, selon Šahrastānī, que seraient nées l'observation des astres et l'astrologie).

Les Iḫwān, on l'a vu, donnent des précisions analogues. Ils expliquent notamment que les actes pratiqués devaient être, pour chaque dieu, conforme à la nature de celui-ci (c'est-à-dire, sans doute, aux attributs de chacun des anciens dieux du paganisme). Lorsqu'il s'agit d'un dieu qui régit un astre, l'acte doit être conforme à la nature de l'astre. Dans ce cas, l'astre agit par sa seule volonté. Mais on peut aussi avoir recours à l'astrologie, c'est-à-dire effectuer ces actes dans les conditions astrologiques favorables, et quand l'influx naturel de cet astre (indépendant de sa volonté) peut, du fait de son emplacement dans le ciel et de sa position par rapport à d'autres espaces, exercer son action le plus efficacement et le plus favorablement sur l'acte que l'on fait. Il faut donc, pour bien faire, réunir les deux procédés. Naturellement, l'influence astrologique varie selon le temps et le lieu.

(1) Cf. *Imāmat...*, 69.

(2) L'on voit combien cette conception (issue du Pythagorisme) a pu influencer la pensée musulmane ; cf. Ibn Ṭufayl où Ḥayy b. Yaqẓān effectue des tournées pour imiter celles des astres. (Le nom de Yaqẓān lui-même est significatif : éveil du sommeil de l'ignorance par la réceptivité à la science et l'imitation des êtres spirituels).

C'est en tenant compte des mêmes conditions astrologiques (donc aussi de temps et de lieu) qu'ont été construits les temples de chaque dieu, et faites les représentations de l'astre, ainsi que celles des constellations qui se trouvaient dans le même degré que lui à ce moment-là. Le jour de l'inauguration du temple devient ensuite la fête annuelle de ce temple (Selon Šahrastānī, II, 769, un jour symbolique aurait été fixé pour chaque astre, par exemple le Samedi pour Saturne). De même, la construction des temples voués aux dieux sans astres s'effectue dans des conditions astrologiques favorables.

D'autre part, tous les objets du culte consacrés à un dieu astral sont faits dans la matière et selon la forme qui correspondent à cet astre (il en est de même de la couleur). Šahrastānī, parlant des temples bâtis « au nom des substances intellectuelles et spirituelles et des configurations astrales », nous dit que ceux de la « Cause première » (le dieu suprême, Dieu ; mais était-ce un dieu abstrait ou un élément cosmogonique, ou bien Apollon, Sabazios, une forme non astrale de Zeus ?), de la Raison (Intellect), de la Politique, de la Forme et de l'Ame étaient de forme ronde (1) tandis que ceux des astres mobiles avaient des formes diverses (celui de Saturne était hexagonal, celui de Jupiter triangulaire, celui de Mars rectangulaire, celui du Soleil carré ; celui de Vénus aurait consisté en un triangle inscrit dans un carré, celui de Mercure en un rectangle dans un triangle, celui de la lune enfin, aurait été octogonal [Š., II, 790]). De même, selon les Iḫwān, le jeune initié devait avaler du sel auquel on donnait la forme d'un triangle (serait-ce en vue d'une intervention de Jupiter ?).

Dans le temple de Gorgone (qui ressemble à un panthéon), les astres mobiles, on l'a vu, étaient représentés chacun dans la

(1) A l'instar du temple d'Hestia, le feu central de la Terre chez les plus anciens grecs.

Al-Dimašqī (I, chap. 10) donne de ces temples sabéens une description relativement détaillée et fort intéressante, qui mériterait une étude critique ; car sa partialité (songeons notamment à ce qu'il dit des sacrifices humains) rend souvent ses renseignements sujets à caution. Des fouilles archéologiques à Ḥarrān seraient intéressantes non seulement pour l'assyriologie et les études bibliques, mais aussi pour notre connaissance des Sabéens.

matière lui correspondant et « avec la forme qu'il a dans le signe de son exaltation ». Les brûle-parfums, au cours de la cérémonie d'initiation, avaient chacun un encens particulier pour chaque astre. Šahrastānī dit que pour chaque astre mobile on portait une bague faite à son image, quand on lui adressait une demande, ainsi que des vêtements définis, qu'on lui faisait un holocauste et des incantations spéciales.

De même, selon les Iḫwān, nous constatons que lors de la cérémonie d'initiation, chacun des brûle-parfums avait un encens propre à un astre. On a vu aussi le rôle que jouait la bague de fer à l'effigie de Gorgone (gorgoneion), à la fois gage de fidélité au mystère et amulette contre Gorgone (on reviendra plus loin sur cette question), et le couteau de fer symbolique (le fer indique-t-il que Saturne avait ici à intervenir ?).

Les branches de tamarisc, ainsi que le liquide contenu dans l'aiguière, devaient avoir un rapport avec un astre.

Quant au bandeau que portait, durant l'initiation, le jeune homme, d'abord nu, à la robe blanche et au foulard qu'il revêtait après la cérémonie du sacrifice simulé, sans doute étaient-ce là des survivances d'anciens mystères, mais peut-être y avait-on mis une signification astrologique. On reviendra plus loin sur ce culte. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'attitude des Iḫwān à l'égard de ces rites. Ils les décrivent avec un ton de parfaite objectivité. Ils ne les louent pas, ils ne les blâment pas. Il est manifeste qu'à leurs yeux ces rites ont été dans le passé (durant le cycle de Noé) légaux et valables et qu'ils les considèrent maintenant comme abrogés « en vertu du transfert des... religions ». Mais il est évident aussi qu'ils les considèrent comme un ensemble d'opérations de magie efficaces bien que non recommandables, et même interdites pour un musulman. Mais ils ont en tout cas classé les Sabéens, donc les Grecs, parmi ceux auxquels il était légitime que les musulmans empruntassent leur science (y compris l'astrologie et la magie à condition d'en faire un bon usage, conforme à la Loi musulmane) pour l'englober dans la Loi nouvelle, celle du sceau des religions, de l'Islam.

Bref, mis à part la question des différences fondamentales dans le culte (culte adressé aux astres ou « temples », conception de l'usage à faire de l'astrologie et de la magie), les Iḫwān se

sont séparés des Ḥarrāniens sur des points importants de doctrine : incarnation divine, éternité du monde, création et hiérarchie des êtres spirituels parfaits, le mal, la réincarnation et la rétribution, enfin la prophétie. Mais il est clair que la doctrine ḥarrānienne (hermétisme magico-astrologique et hermétisme « philosophique » pénétré dès l'origine de pythagorisme, de platonisme, d'aristotélisme, d'épicurisme et de stoïcisme) a servi de base à la doctrine des Iḫwān. Ceux-ci ont seulement corrigé les points inacceptables pour eux, musulmans et sī'ites (encore que l'influence ḥarrānienne reste sensible même sur ces points-là), à l'aide du néo-platonisme d'une part, des données bibliques ou chrétiennes (1) et surtout coraniques de l'autre.

(A suivre)

Yves MARQUET
(Dakar)

(1) Cf. par exemple sur une influence possible de l'ébionisme : Corbin, *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaïlienne*, 150-1, in *Eranos Jahrbuch*, XXIII (1954) : l'auteur souligne aussi l'influence probable du manichéïsme.

IBN BAṬṬŪṬA
ET LES INSTITUTIONS MUSULMANES

« Il n'est pas sans intérêt de jeter, par son moyen, un rapide regard sur [ces] pays, de les voir par les yeux d'un musulman sunnite sévère... » (1).

L'étude systématique du texte d'Ibn Baṭṭūṭa dans ses rapports avec les institutions de l'Islam, me paraît avoir un double intérêt :

a) La connaissance de ces dernières permet sans doute d'en mieux comprendre certains passages. Je n'insiste pas sur ce point, car il ne convient pas à quelqu'un qui ne se considère pas comme un arabisant, de le montrer.

b) Vice-versa, ce que nous dit le célèbre voyageur nous permet de connaître mieux ces institutions, tout au moins sous un aspect très important : l'aspect sociologique. Il va sans dire, en effet, qu'un voyageur en tant que tel, n'a pas à nous donner de renseignements sur la Loi de l'Islam, pas plus que sur la théologie catholique : ce sont là choses qu'on apprend au sein des Écoles, et qui sont semblables en tous lieux. Pour connaître la Loi, il faut se référer aux ouvrages de fiqh qui font autorité en la matière, non aux récits des voyageurs.

(1) C. Ritter, *Erdkunde*, cité par Defrémery et Sanguinetti, I, p. VII de leur traduction avec texte, dont je donne ici ma propre version.

Par contre, à côté de la théorie, il y a la réalité concrète et à ce sujet les récits de tous les voyageurs sont instructifs, spécialement quand ils émanent d'un voyageur musulman connaissant bien la Loi, comme c'est justement le cas d'Ibn Baṭṭūṭa, alors que le vulgaire la connaît souvent mal (1) et qu'il faut accueillir avec méfiance ce que pourraient nous dire, en particulier, des voyageurs chrétiens non spécialistes.

C'est ce que nous allons montrer maintenant, et pour mieux exposer ce qu'il en est, nous examinerons les choses à un double point de vue :

1° Il y a d'abord ce que relève notre auteur durant ses très longues pérégrinations dans le vaste monde musulman, de l'Andalousie et du Sénégal jusqu'en Chine, à partir du second quart de notre XIVe siècle.

2° Un autre fait est encore plus intéressant pour nous : l'auteur qui est un lettré, Docteur de la Loi musulmane, très pieux, exerça, entre autres, les fonctions de juge au cours de ses voyages. Ce *faqīh*, dans le sens le plus élevé du terme, nous le voyons agir et réagir dans des milieux très divers. Cette attitude de Musulman très pieux nous paraît également bien digne d'être observée.

Tel est le plan que nous suivrons approximativement. Il est bien entendu que je ne prétends pas épuiser le sujet ; je veux seulement montrer que l'on peut utiliser des ouvrages de ce genre dans un sens sociologique (2).

Je n'ai pas la naïveté de croire que seront révélés ici des textes connus depuis longtemps ; mais le groupement systématique de tout ce que nous classons dans notre première partie, pourrait faciliter des recherches ultérieures semblables (voir notre conclusion) ; d'autre part, et sauf erreur, le portrait du clerc itinérant Ibn Baṭṭūṭa, n'a pas été peint : en tracer une esquisse est peut-être utile.

(1) Ainsi, lorsque le lettré Muḥammad Bayram (1840-89) pratique à la Mosquée de Bône le *mash' 'ala lḥuffaīn*, il choque les fidèles auxquels il doit expliquer que cette façon de faire est rigoureusement orthodoxe. Voir G.-H. Bousquet : *Un théoricien du fiqh à la mosquée de Bône* (petit texte traduit et commenté) », (*Bull. Ét. Arabes*, mai 1948).

(2) Il n'est pas douteux qu'on peut, du point de vue sociologique, envisager d'autres aspects que la conformité des faits avec la Loi : ainsi, il est question (I, 177) d'un *mahdī* plus ou moins imposteur ; or, le mahdisme relève non de la Loi, mais de l'eschatologie.

Première partie

Le fonctionnement des Institutions musulmanes à l'époque d'Ibn Baṭṭūṭa dans les pays visités par lui (1).

Les renseignements les plus nombreux sont relatifs aux Musulmans sunnites. Voici quelques remarques concernant les autres, surtout les Šī'ites (2).

L'auteur relève (I, 145) : l'horreur des Rāfiḍites pour tous ceux qui portent le nom de 'Umar (3) ; une curieuse procession chez les Duodécimains, à Ḥilla, non loin de Karbalā' (II, 98) ; une formule particulière d'appel à la prière (II, 247). Il rapporte encore que, dans une région peuplée de Nuṣaïrites, on ne fait ni prières, ni purifications, ni jeûnes rituels, et on néglige la mosquée que les habitants ont dû construire. Si un étranger y procède à l'appel à la prière, ils lui disent : « Ne braie pas, tu auras ton foin, ô sot animal » (I, 177) !

D'autres Šī'ites, près d'Alep, ont en horreur les dix premiers Compagnons du Prophète, et ne prononcent jamais le mot *dix* (4). Par contre (I, 411), dans la région de Kūfa, se trouve la tombe d'un Rāfiḍite, dit le Lapidé, que les Sunnites continuent à lapider, selon un rite pratiqué aussi de nos jours en Afrique du Nord (5).

(1) Pour le Ḥijāz, le 'Irāq, la Syrie, Ibn Baṭṭūṭa a « naïvement copié ou résumé la *Riḥla* d'Ibn Jubaïr... Il est sage de considérer les renseignements [qu'il donne] comme valables pour 1183-84 et comme seulement possibles pour le XIVe siècle » (Gaudefroy-Demombynes, Introduction à sa trad. des *Voyages* d'Ibn Jubaïr, I, pp. 26-27). Vu la nature du présent article, il semble qu'il n'y ait pas lieu d'en discuter pour chacune de mes citations.

(2) Pourtant Ibn Baṭṭūṭa note aussi pour ce qui est des Ibāḍites du 'Umān que le vendredi ils font quatre fois la prière du Ẓuhr (II, 227), c'est-à-dire celle de midi au lieu de la prière du vendredi. On sait que, le premier, J. Schacht a établi que chez ceux d'Afrique du Nord, la prière du vendredi n'est plus faite non plus.

(3) Il en est encore ainsi chez les Šī'ites. On me raconta un jour au Ministère de l'Instruction Publique à Damas que les habitants d'un village šī'ite n'ayant pas voulu d'un instituteur nommé 'Umar b. 'Uṯmān (circonstance aggravante !), il fut, si je puis dire, rebaptisé Muḥammad b. 'Alī et alors accueilli avec la plus grande faveur.

(4) Ce fait (I, 146) est cité par Goldziher (*Études islamol. d'I.G.*, trad. analyt. Bousquet, 118) ; il dit aussi que dans l'Inde, d'autres fanatiques ne prononcent pas le chiffre 4 (est-ce à cause des quatre califes réguliers ?) ; ils ont des lits à six pieds.

(5) Sans m'y arrêter, je signale tout ce qui concerne Mašhad (I, 414 et s.). Pour un appel à la prière de Rāfiḍites extrémistes, voir II, 247, etc.

§ I

Le rituel: prière et mosquée

A Buḫāra, un *imām* refuse d'attendre l'arrivée du Sutan pour diriger la prière du *'aṣr:* « La prière, dit-il, est pour Dieu, non pour le souverain ». Durant ses sermons du vendredi et s'adressant à ce dernier, « il lui ordonnait le bien et défendait le mal », ainsi que l'injustice (III, 37). Il n'acceptait aucun cadeau de lui, et le Sultan pleurait en l'écoutant. Tout ceci est très typiquement conforme aux enseignements théoriques de l'Islam (1).

Dans cet ordre d'idées, nous apprenons aussi qu'au Ḫwārizm (III, 5), l'*imām* frappe d'un nerf de bœuf et met à l'amende ceux qui ne viennent pas à la prière en commun (2). Quelque chose de plus grave est noté à Delhi (III, 286) où le Sultan Muḥammad Šāh, fanatique de la Loi à tous égards, punissait du plus sévère des châtiments ceux qui négligeaint la prière en commun. Il fit tuer en un seul jour neuf personnes en raison de cette négligence, ce qui est tout à fait contraire aux prescriptions du *fiqh* (3). C'était au reste un tyran sanguinaire (III, 290 à 316), mais qui exigeait de chacun qu'il connût les préceptes de sa religion, en vertu de quoi on faisait passer des examens en ces matières (III, 287), aux fidèles.

Pour la prière du *'aṣr*, l'auteur nous parle d'un usage moins barbare, en vigueur dans divers lieux d'Asie Mineure : une fois cette prière accomplie, on procède à une lecture de trois sourates (s. 48, 67 et 78), dont sont chargés tantôt des « jeunes garçons aux belles voix », et tantôt des récitants du Coran. Cela n'est pas prescrit par la Loi, mais n'est assurément pas contraire à son esprit (II, 260 et 267).

Quelque part sur la côte orientale de l'Afrique (II, 199), Ibn Baṭṭūṭa relève parmi les « belles coutumes », celle de se

(1) Gazālī parle également d'un souverain qui pleure ainsi (*Iḥya*, L. XIX, ch. IV ; anal. Bousquet, § 83). Pour tout ce qui touche les rapports à avoir, ou, mieux, ne pas avoir, avec les puissants de ce monde, voir L. XIV, ch. VI (Bousquet, § 64 et s.). Voir aussi ci-dessous, § 3, *in fine*.

(2) L'amende est inconnue du *fiqh*.

(3) Ç'eût été tout autre chose si les intéressés en faisant leurs prières les eussent déclarées non obligatoires.

tenir par la main après les prières en commun du matin et du *'aṣr*, et celle du vendredi. De cette même région, il nous donne des renseignements d'ordre religieux intéressants, en particulier concernant Maqdašawū (Mogadiscio), une description, pour le vendredi, de la prière du *'aṣr*, ainsi que des réceptions qui ont lieu le samedi à la cour (1).

A Djeddah (II, 158), il remarque que doivent être présents à la prière du vendredi, au moins quarante hommes habitant le lieu, ceux qui n'y sont pas en séjour fixe ne comptant pas dans ce total (2) ; à défaut, là aussi, on fait quatre fois la prière de midi ordinaire (voir ci-dessus). Le *fiqh* ne dit rien de ce quadruplement.

Ailleurs (I, 376 et s.), on trouve un paragraphe intitulé : « Coutumes des Mekkois concernant la ḫuṭba et la prière du vendredi », qui est assez curieux.

Le *fiqh*, on le sait, ne connaît qu'une prière collective organisée en vue de demander quelque chose à Dieu : les rogations pour la pluie ; mais la pratique va au-delà. L'auteur rapporte que, quand la crue du Nil n'atteint pas quatorze coudées, les populations font aussi sept prières de l'*istisqā'* (I, 79). A la vérité, ici l'écart entre théorie et pratique est des plus minces, car pour l'Égypte cette crue est l'équivalent de la pluie en d'autres contrées. Mais, à ce qu'il nous dit, à Damas, durant la grande peste de 749/1348, on se livra à des cérémonies rappelant un peu l'*istisqā'* :

Après trois jours de jeûne, suivis d'une nuit d'exercices pieux à la mosquée effectués par la foule et par les personnages d'ordre religieux, une procession eut lieu pour faire cesser la peste (3). « Les chefs *(umarā')* étaient pieds nus. Tous les gens de la ville sortirent, hommes, femmes, petits et grands. Les Juifs sortirent avec leur *Tawra*, les Chrétiens avec leur *Injīl*, accompa-

(1) Cf. pour le Mālī (IV, 413 et *passim*) ce qui concerne des cérémonies ayant lieu également après le *aṣr*.

(2) La règle mālikite est, en effet, assez différente (Ḫalīl, *Muḫtaṣar*, Livre de la Prière, sect. XV, trad. Bousquet, I, § 37, p. 85, 4°).

(3) Pareto, pour ce qui est des processions chrétiennes plus ou moins analogues, les classe (*Sociologie générale*, I, § 151) dans la catégorie des « actions non-logiques dont le but objectif diffère du but subjectif, le sujet n'acceptant pas le but objectif s'il lui était donné de le connaître », ici le risque accru de contagion (Ce sont les actions de la classe β).

gnés de leurs femmes et de leurs enfants, tous pleurant et priant Dieu humblement de les exaucer, demandant Son intervention, par l'effet de Ses Livres et Prophètes » (I, 228 et s.).

Ce qui rappelle ici l'*istisqā'*, c'est le fait d'aller humblement pieds nus, ainsi que la participation des Juifs et Chrétiens à la procession (1). Par contre, il n'est pas question de prières en plein air, au *muṣalla*, la cérémonie ayant lieu à la mosquée.

A propos de cet édifice, disons ceci : il y a bien entendu des descriptions de mosquées, par exemple celles de Jérusalem (I, 121 et s.), de Damas (I, 197 et s.), de Delhi (II, 150 et s.). Nous n'y insistons pas, mais indiquons qu'il y a dans ces textes des données touchant les fonctionnaires religieux qui y sont rattachés.

L'auteur note qu'à Balī Kasrī, en Asie Mineure, les habitants font la prière, en particulier celle du vendredi, dans une mosquée dépourvue de toit, « à l'ombre des arbres » (II, 317).

A Sinjâr, près de Naṣībīn, la mosquée-cathédrale *(jāmi')* (II, 141) est réputée pour sa *baraka* et il mentionne avec éloges que la du'a (2) qu'on y prononce est nécessairement entendue (3). L'idée, remarquons-le, qu'un édifice religieux possède un pouvoir mystérieux bienfaisant, n'a assurément rien de contraire à l'Islam, mais elle ne fait pas partie des croyances orthodoxes obligatoires et dépend plutôt d'un fond commun de sentiments d'instincts propres à l'humanité en général, ce que Pareto désigne d'un nom plutôt mal choisi : les « résidus ».

Que la mosquée puisse être un lieu d'asile, la Loi n'en dit rien non plus, mais on en connaît divers exemples en Islam. Ibn Baṭṭūṭa y fait une fois allusion (IV, 418 et 419).

(1) Ḫalīl, Ch. 11, sect. XIX (trad. Bousquet, § 43) : on aura une attitude humble et on n'interdit pas aux Juifs et Chrétiens de faire cette prière. Ibn Baṭṭūṭa ne dit rien du fameux « retournement du manteau ». La procession, nous dit-il, est suivie de nouvelles prières à la mosquée.

(2) A ce sujet, relevons en passant que notre texte donne des formules d'invocations, par exemple (1, 40 et s.), celles récitées par le fameux saint Al-Šāḏilī à bord d'un navire. Je n'ai pas le sentiment que l'étude de toutes ces prières soient *très* instructives pour la connaissance des institutions musulmanes.

(3) Cf., pour le *multazam* et le *mīzāb* dans la mosquée de la Mekke, 11, 308 et 312.

§ II

Autres prescriptions religieuses

Passons aux obligations fondamentales de la religion, autres que la prière, étant entendu que la récitation de la profession de foi, ne joue, en somme, aucun rôle rituel autonome (1).

Pour ce qui est de la *zakāt*, on nous dit, semble-t-il peu de choses intéressantes. Quelque part en Chine (IV, 270), les marchands musulmans sont « extrêmement heureux » lorsqu'un coreligionnaire se présente à eux. Ils disent : « Il vient de la « Terre d'Islam ». Ils lui versent la *zakāt* sur leurs biens, et il s'en retourne donc riche comme eux ».

Au Mālī (IV, 402), le 27 ramaḍān, le Sultan fait des dons au qāḍī, au ḫaṭīb et aux fuqahā', « ce que l'on nomme *zakāt* », mais il est clair que ceci n'a qu'une parenté très lointaine avec l'obligation légale qui porte ce nom.

Voyons d'ailleurs ce qui concerne le jeûne rituel de ce mois (2). L'auteur nous entretient : d'une procession à Abī'ār (delta du Nil) en vue d'observer la nouvelle lune (I, 54 et s.) ; de la façon de rompre le jeûne à Damas (I, 240) ; de la célébration de ce mois et ce qui précède à la Mekke au sujet de quoi il y a beaucoup de renseignements (I, 388 et s.). S'agissant de Delhi (III, 155), notre auteur dit ceci, qui semble bien curieux : « Dans ces mosquées [près du bassin privé réservé au souverain], les femmes chanteuses qui y ont leur demeure y font la prière *tarāwīḥ* (3) durant le mois de ramaḍān, en commun, et la direction de cette prière est assurée pour elles par des *imāms ;* le nombre de ces femmes est très élevé. » La réunion de ces chanteuses dans une mosquée est assez exorbitante des usages classiques.

A plusieurs reprises, Ibn Baṭṭūṭa donne des renseignements concernant la fin du jeûne en divers lieux : à Tunis (I, 22) dont

(1) Mais, comme elle constitue l'acte d'adhésion par excellence à l'Islam, je signale qu'il y a (III, 197) une allusion à une cérémonie de conversion dans l'Inde.

(2) Exposé de jeûnes surérogatoires dits « blancs » : IV, 168. Ce jeûne est controversé : blâmé chez les Mālikites, il est recommandé chez les Šāfi'ites (Ḫalīl, Bousquet, § 63 ; Al Širāzī, *Tanbth*, Livre du jeûne, § 86 de la trad. Bousquet).

(3) Prière spéciale à cette période et qui comporte des pauses *(tarāwīḥ)* en raison du très grand nombre de ces *rak'as*. Autre allusion à cette Prière : IV, 51.

il ne nous apprend pas grand'chose ; à Lāḏik, en Asie Mineure (II, 276) ; en Russie du Sud chez les Turcs, où il note entre autres que les Ḥanafites y peuvent consommer licitement le *nabīd al-'asl*, hydromel alcoolisé ; mais le Sultan, hélas, arrive à la mosquée en titubant ; [or, l'ivresse n'est, je crois, pas licite chez ceux-ci] (II, 406 et s.) ; à Delhi, où les deux fêtes sont marquées, entre autres, par une splendide procession à éléphants (III, 228 et s. ; cf. III, 390) ; aux îles Maldives (IV, 147 et s.), où sur le chemin du *muṣallā* on jette des cauris et des pièces d'étoffe dont s'emparent les esclaves du wizīr ; à Kawlam (quelque part entre Sumatra et Calicut), où toute la nuit précédente est passée en exercices pieux à la mosquée ; au Mālī (IV, 409), etc

Dans les livres de *fiqh*, ce qui touche au *i'tikāf* (retraite spirituelle à la mosquée) est généralement étudié en liaison avec le jeûne. Notre voyageur fait allusion à cette institution, qui, au moins de nos jours, est assez peu en honneur, croyons-nous (1).

Quand au *ḥajj*, et d'une façon générale pour ce qui concerne la Mekke (2), on trouvera chez l'auteur des renseignements nombreux (à quoi on peut ajouter la description qui s'y rattache, de la fête du *Maḥmal* au Caire : I, 93).

La prière est dite à la mosquée sainte selon les divers rites ; Ibn Baṭṭūṭa donne des détails (I, 374 et s.), mais il est surtout curieux de relever des particularités rituelles dont la Loi ne dit rien, par exemple touchant : la ḫuṭba et la prière du vendredi (I, 376 et s.), les cérémonies à l'apparition de la nouvelle lune à chaque mois, celles qui marquent le mois de rajab, en particulier la *'umra* à cette époque et la nuit du milieu de ša'bān, ainsi que tout ce qui concerne le mois de jeûne, celui de šawwâl et bien entendu le pèlerinage (3) (I, 378 à 404).

(1) I, 203, 206, 282, 329.

(2) Pour la mosquée de Médine, voir I, 263 et s. La tombe du Prophète est en marbre, le dessus en est oint à profusion de musc et de parfums, à longueur de temps. Or, la Loi de l'Islam ne prévoit aucun culte à une tombe quelconque. Pour les mosquées de Jérusalem et de Damas, voir I, 121 et 197.

(3) Remarquons en passant qu'à Damas et dans sa région, on célèbre une cérémonie à l'instar de celle de 'Arafa (I, 283 et s.). On le voit, et je devrais répéter sans cesse ma remarque : la vie musulmane, même celle qui se veut la plus orthodoxe, déborde sans cesse les cadres du *fiqh*. Quant au jeûne, également peu de choses. Voir (IV, 320) un vœu de donner un banquet si la peste cesse ces ravages. Pour un vœu de l'auteur, voir IV, 331.

Quant aux enterrements, on peut signaler la description des funérailles à Damas (I, 244 et s.), ainsi que dans l'Inde (I, 246 et s.). Chez les Musulmans de cette contrée, on asperge les assistants d'eau de rose, on boit du sirop, et on leur offre du bétel, la tombe est ornée de fleurs, tous usages peu classiques. A Delhi, une enfant qu'Ibn Baṭṭūṭa a eu d'une esclave vint à mourir et ses funérailles sont décrites en détail (ce texte fort intéressant est trop long pour être examiné ici : III, 382 à 387) (1).

A titre de curiosité exceptionnelle, il faut relever, à propos de la tombe d'Ibn Muljam, l'assassin de 'Alī, que : « Les gens de Kūfa s'y rendent chaque année avec beaucoup de bois et le font brûler sur l'emplacement de sa tombe sept jours durant » (II, 99). Ce geste symbolique d'horreur est en remarquable contraste avec l'attitude d'autres religions à l'égard du feu, je veux dire de celles où l'on brûle religieusement les cadavres. Dans notre cas, c'est une manifestation isolée d'un sentiment profondément ancré dans la conscience musulmane : l'horreur du feu (2).

Voici quelques faits curieux que je trouve encore dans notre texte. Je les énumère sans ordre, la matière n'en comportant pas

1° Ce qui touche aux reliques étant très peu développé en Islam, il n'y a à peu près rien à glaner pour nous ici, encore que l'auteur ait multiplié ses pèlerinages (3).

2° Le suicide y est aussi très rare, L'auteur en fait parfois mention (III, 18 et 19 ; IV, 45).

3° Il nous parle du Coran porté sur la tête par des personnages religieux en signe de paix, non loin de la Mekke, et raconte qu'il a vu au Mālī des enfants les pieds entravés par des chaînes pour les contraindre à l'apprendre par cœur (IV, 422 et s.) (4).

4° Une anecdote plaisante (IV, 56) ne peut être bien saisie que si on se souvient de la supériorité que la Loi accorde au côté droit sur le côté gauche.

(1) A Sinope, les personnes du cortège funèbre ont leurs habits retournés (II, 353 et s.). Pour les funérailles, voir encore, II, 35 et s.

(2) En Afrique du Nord, les femmes disent : « *al-'āfiya* (le salut) » pour *al-nār*.

(3) Voir pourtant : I, 94 et s., 227, 320. Si l'astrologie n'est pas inconnue des Musulmans, il en est très rarement question dans notre texte (voir I, 35 et s.).

(4) Pour quelqu'un connaissant le *Muwaṭṭa* par cœur, voir IV, 282.

5° S'il est des récits où l'on parle parfois de personnages ayant des turbans énormes, Ibn Baṭṭūṭa en cite un cas réel où le couvre-chef d'un juge remplit presque tout le *miḥrāb*.

§ III

Dévotion et mysticisme

A propos du *'i'tikāf*, nous avions déjà fait allusion aux pratiques de dévotion. A chaque instant, notre texte en fournit des exemples. En voici un seul (I, 356) à propos des clercs particulièrement dévots de la Mekke : l'un ne cesse pas ses tournées rituelles, l'autre ses *'umras*, ou ses lectures du Coran, ou ses aumônes, ou ses prédications, etc. Tels sont les actes louables de ces *mujāwirūns*. Mentionnons le cas de l'un d'eux (I, 357), Abū Bakr al-Šīrāzī : « Il resta à la Mekke plusieurs années, durant lesquelles il ne parla pas ». Ces sortes de macérations plutôt rares, ne sont pas, je le rappelle, conformes à l'esprit général de l'Islam (1).

Le *wara'* est le scrupule religieux raffiné, observé par crainte de commettre un acte illicite ou blâmable (2).

Il arrive que notre auteur (par exemple I, 34 et 35) parle du *wara'*, de tel personnage religieux, ou aussi le mentionne à d'autres occasions (I, 173 et s.).

Voici un récit (on en trouve ailleurs de semblables). A Buḫara, un saint homme mange une pomme, qui ne lui appartient pas. Pris de scrupules, il fait un très long voyage pour obtenir de l'un et l'autre de ses copropriétaires qu'« ils lui rendent licite » le fruit auquel il n'avait pas droit. L'un de ceux-ci, le Sultan de Balḫ, a une fille aussi belle que pieuse. Le *faqīr* n'obtiendra son pardon que s'il l'épouse ; puis, comme il passe ses nuits en prières (cf. I, 356), que s'il consomme le mariage. Il meurt aussitôt après l'avoir fait.

(1) Voir les nombreux *ḥadīṯs* en ce sens, dont quelques uns des plus caractéristiques groupés dans mon : El-Bokhârî, *L'authentique Tradition musulmane*, ch. I, § 7 et s.

(2) Voir le *K. al-Wara'* d'Ibn Ḥanbal, extraits traduits et annotés par Bousquet et Paule Charles-Dominique, *Hespéris*, 1952, I.

Ceci nous amène à parler du célibat si rare en Islam qu'il en est presque inexistant. C'est sans doute pourquoi notre voyageur en relève des cas : lorsqu'il parle de *zāwiyas*, par exemple, dont certains des occupants sont célibataires, ou en d'autres occasions (I, 176 ; II, 90 ; III, 375 ; IV, 23).

A citer ici (IV, 319), l'anecdote bien connue d'un *faqīr* célibataire condamné à mort, pour s'être publiquement estimé supérieur au Prophète Muḥammad, qui, lui, ne pouvait se passer de femmes. On nous parle aussi d'un dévôt qui, en vue de préserver sa chasteté, imita le geste d'Origène (I, 280 ; cf. I, 63).

Ailleurs, on trouve d'autres particularités concernant les confréries : les renseignements sur la vie religieuse des *faqīrs* au Caire (I, 71 et s.), sur celle du *šayḫ* et de ses adeptes à Tustar, en Perse (II, 25 et s.), etc. A la *zāwiya* de Lār, en Arabie, près du golfe Persique, les *faqīrs* vont tous les jours quêter de la nourriture auprès des habitants (II, 240), à savoir du pain, qui est ensuite distribué aux voyageurs (1). Laissant de côté bien d'autres faits, j'indique l'abondance d'importants renseignements concernant des religieux *(āḫiya)*, dits *al-fityān* (jeunes gens adultes). Les renseignements concernant leur organisation, la *futuwwa*, sont des plus circonstanciés (2).

« On ne trouve pas leurs semblables dans le monde pour ce qui est de leur assiduité à prendre soin des étrangers, nul n'est plus prompt à leur fournir de la nourriture, à satisfaire leurs besoins, à s'opposer aux oppresseurs, à (en) tuer les sbires et les individus iniques qui se joignent à eux » (II, 261).

Tout ceci est plus intéressant que ce qui nous est rapporté (II, 5 et 7) d'Aḥmadiyyas, en 'Irāq (aucun rapport bien entendu avec les actuels réformistes de ce nom) ; ses adhérents se livrent à toutes sortes d'exercices extraordinaires ou répugnants, comme le font encore les 'Īsāwas du Maghreb (cf. IV, 141).

(1) Il y aurait peut-être une jolie étude comparative à faire, d'ordre économique : le financement de la vie monastique dans le Catholicisme et en Islam, au moyen d'aumônes, de fondations, du travail des religieux, etc...

(2) II, 260 et s. En particulier, de 280 à 368, *passim*, il en est question, ainsi que de l'hospitalité que l'auteur reçoit.

Pour ce qui est des saints proprement dits (1), il en est souvent question ainsi que de leurs miracles, ou *karāmat*s (2). Nous n'insistons pas, car ils sont tous de la banalité la plus stupide : Ibn Baṭṭūṭa n'est pas le seul parmi les personnes très intelligentes qui croient aux miracles de leur propre religion. C'était d'autant plus aisé pour notre auteur qu'il est naturellement crédule : il rapporte (II, 244) que les pêcheurs de perles demeurent une à deux heures sous l'eau ; il croit à l'existence de l'oiseau Rokh (IV, 305) etc. (3).

§ IV

L'organisation de la communauté musulmane Questions diverses

Il y aurait un gros ouvrage à écrire : l'histoire du *waqf*, et en théorie juridico-religieuse, et dans la réalité, examiné sous tous ses aspects, l'économique en particulier. A ce dernier point de vue, notre texte fournit des renseignements curieux.

Le plus frappant est sans doute ce qu'il nous dit (I, 237 et s.) des innombrables *waqfs* à Damas. Il en est de tous genres (4). Le revenu de certains d'entre eux sert à payer : un remplaçant qui fera le pèlerinage pour le compte de ceux qui ne sont pas en état de l'entreprendre ; le trousseau des filles pauvres à l'occasion de leur mariage ; la rançon des prisonniers ; l'entretien des voyageurs ; les dépenses pour assurer la viabilité (5).

(1) Pour le cas normal d'un fou sacré, doué de *baraka*, voir I, 373.

(2) I, 36 et s., 40, 51, 102, 105, 371 et s. ; II, 60, 170, 218 ; III, 82, 160 ; IV, 217 et s., 275, etc.

(3) Toutefois, il se montre sceptique à propos d'un enchanteur qui se transforme en lion (IV, 33 et s.),

(4) Comme ceux-ci servent en particulier à rémunérer les fonctionnaires du culte (par exemple I, 235), je signale en passant le système de payement pour les récitants du Coran en cette ville : les absents dont on dresse la liste ne sont pas payés (I, 205 et s.) ; c'est celui des jetons de présence.

(5) L'auteur loue fort les Damasquins pour ce qui est du traitement réservé aux Maghrébins. On s'efforce de leur trouver un emploi. Voir d'ailleurs le début de notre seconde partie.

A propos de ces fondations, l'auteur relate une anecdote charmante qui nous fait apparaître l'Islam sous un aspect bien sympathique : il voit un petit esclave portant un plat en porcelaine, qui se casse quand il le laisse tomber ; mais un quidam lui dit : « Rassemble les tessons, prends-les avec toi et va chez le préposé au *waqf* des diverses sortes de vases ». Ce personnage lui donne de quoi acheter un plat semblable. Là-dessus notre auteur observe : « Voilà qui est parmi les meilleures d'entre les œuvres pies, car, assurément le maître de cet esclave n'aurait pas manqué de le battre pour avoir cassé le plat, ou bien, après avoir poussé des cris, il l'aurait chassé hors de sa vue. De plus, il en aurait eu le cœur brisé et aurait été tout retourné par cet incident. Cette fondation a ainsi remis en état les cœurs (troublés). Que Dieu accorde en récompense le Bien à celui dont les préoccupations pieuses se sont élevées jusque-là ! » (I, 238 et s.).

A tous moments, il est fait allusion dans cet ouvrage à bien d'autres fondations encore, mais nous n'y insistons pas.

Quant à l'autorité gouvernementale, Ibn Baṭṭūṭa relève un fait concernant le souverain, dont il s'étonne lui-même : « C'est un *'ajab* ». Aux îles Maldives, le souverain est une femme, sœur du Prince défunt de la région (1), mariée à un ex-*ḫaṭīb ;* celui-ci dirige les affaires de l'État, son fils étant devenu prédicateur à sa place, « mais les édits n'ont force de loi que promulgués au nom de [la Princesse] Ḫadīja ». La *ḫuṭba* mentionne cette souveraine selon la formule suivante (2) : « Ô Dieu, assiste Ta servante que dans Ta Science, Tu as choisie par dessus tous les gens et établie comme une manifestation de Ta Clémence envers l'ensemble de ces Musulmans, à savoir la Sultane Ḫadīja bint... ».

Que le rendement des impôts canoniques soit très insuffisant pour couvrir les dépenses, même de l'État musulman classique, est bien connu : on a toujours levé des impôts religieusement illicites *(mukūs)*. On comprend qu'Ibn Baṭṭūṭa note plusieurs fois l'abolition de ces taxes, décrétée par des sultans attachés à la Loi (mais il est à craindre que ces pieuses mesures n'aient pas

(1) Il y a eu depuis, dans l'Inde, d'autres exemples de femmes ayant régné.

(2) On sait que cet aspect, politiquement important, de la *ḫuṭba*, est purement coutumier. La Loi n'en parle pas.

été longtemps maintenues). Dans le Sind, le roi de l'Inde remplace ainsi des taxes non-canoniques d'importation par la *zakāt*, ou le *'ušr*, que payent les commerçants musulmans, ou infidèles, respectivement (II, 373 et s. ; cf. III, 117 et 288). Au Maghreb, Ibn Baṭṭūṭa fait l'éloge du Sultan Abū 'Inān, qui, entre autres actes ayant pour but de supprimer les injustices abolit les taxes (1) de péage perçues sur les routes, et « bien que ce fût d'un rapport fort notable, il ne tint aucun compte de cette considération » (IV, 348).

Comme autres questions financières, signalons encore ceci :

1° Déjà à son époque, les terres en Égypte appartenaient au *baït al-māl*, d'où le grand revenu qu'il en tire, ce qui avait surpris l'auteur (I, 49) ;

2° Quelque part sur la côte orientale de l'Afrique, un pieux sultan et ses sujets se livrent au *jihād* (II, 193 et s.) : « Quand il faisait du butin, il en prélevait le quint et l'affectait aux rubriques de dépenses fixées au Livre de Dieu (2). Il déposait la part des proches (du Prophète) dans une caisse *ad hoc*, et, quand des chorfa se présentaient, il la leur versait. Et d'en venir du 'Irāq, du Ḥijāz, etc. ! ».

Dans un domaine différent, celui du droit pénal coranique, je veux dire les *ḥudūd*, notons (IV, 37) le récit d'une sorte d'ordalies, la coupable étant brûlée vive, ce qui est doubement contraire à la Loi (3). Par contre, le fait suivant semble très curieux du point de vue islamique, même s'il n'est pas authentique (4) : deux clercs de la ville de Hérat s'efforcent de « défendre le mal » avec l'appui de la population. Lorsqu'ils entendaient parler d'un acte *munkar*, fut-il imputable au Roi, ils y mettaient bon ordre. Un jour, ils assiègent le palais parce que quelqu'un, qui se trouva être le souverain, avait commis un acte religieusement illicite : les Docteurs de la Loi et les personnages importants lui firent subir le *ḥadd* encouru pour consommation de

(1) *Rutab*. Cf. Dozy.

(2) Cf. Coran, s. 8, v. 42.

(3) Pour ce qui est de la peine du bûcher, voir Bokhârî (88-22 ; cf. IX N° 60, p. 263 de l'*Authentique Tradition musulmane*.

(4) Parce que, — c'est un enseignement souvent donné par mon Maître, le sociologue V. Pareto, — il reflète l'état d'esprit de ceux qui, y croyant, le rapportent.

boissons spiritueuses. En matière de *ḥadd*, on le sait, personne n'est habilité à faire grâce au coupable ; d'autre part, nous avons ici encore un exemple d'une mise en pratique d'un principe bien connu (ci-dessous, II § 2) (1).

Du point de vue du droit de famille, il n'y a pas grand'chose à signaler. Aux environs de Damas, nous dit-on, le père fournit un trousseau à sa fille, ce qui fait l'objet d'un contrat (I, 137). Le fait qu'un mari (I, 352) est contraint de répudier sa femme en raison d'un serment fait par sa répudiation, n'a rien pour étonner ceux qui connaissent les stipulations de la Loi.

Un petit fait (IV, 143) relatif aux bijoux d'une esclave serait à verser au dossier d'une étude, elle aussi à faire : celui du pécule de l'esclave musulman en théorie et surtout en pratique, sur quoi rien n'existe.

Deuxième partie

Ibn Baṭṭūṭa, clerc mālikite

Tout ce dont nous venons de parler a été relevé par un Musulman lettré : l'observation des institutions musulmanes a donc été plus précise, de ce fait. C'est maintenant la personnalité religieuse de celui-ci que nous allons étudier. Commençons par deux observations concernant des faits qu'il faudrait approfondir pour mieux comprendre l'Islam.

I) La première, d'ordre juridique, économique, social et religieux, est relative au « financement » des voyages entrepris par Ibn Baṭṭūṭa, ce *masūḥ*. Sans doute, le Moyen Age chrétien a-t-il pu connaître quelque chose de semblable, mais il m'étonnerait que c'eût été aussi important.

a) Qu'il n'y eût pas alors de nationalité « territoriale », mais qu'elle se confondît avec la religion, explique que l'auteur ait pu

(1) Bien qu'il ne s'agisse pas de *ḥadd*, rapprochons ceci d'une anecdote citée plus loin (III, 286), où un enfant qui avait été frappé par le Sultan Muḥammad Šāh, à Delhi, lui infligea, la peine du talion. Il a été dit déjà que ce souverain était par ailleurs un tyran sanguinaire.

exercer au loin des fonctions de juge, dans l'Inde (1) et aux îles Maldives notamment. On relève des faits analogues dans la Chrétienté à l'époque, mais était-ce aussi répandu ? En tous cas, de nos jours, ce semblerait curieux (2) ;

b) Il y a aussi la générosité, en quelque sorte institutionnelle de l'Islam d'alors, à l'égard des voyageurs, en particulier du niveau social de l'intéressé : un peu partout, gîte et couvert lui sont offerts par des *zāwiya*s, ou des personnalités de marque ; il reçoit aussi de multiples cadeaux (3). Comme il ne saurait être question de dépouiller son ouvrage de ce point de vue, je me contenterai de deux remarques : 1° il nous dit (I, 19) que c'est à Constantine que lui fut accordée la première faveur de ce genre ; 2° cette habitude, chose significative, est tellement courante que faire des dons aux voyageurs, en particulier de sa classe, devient, dirait-on, presque un devoir. Au Mālī (IV, 402), Ibn Baṭṭūṭa est mécontent de l'accueil du Prince à cet égard, il lui en adresse donc des remontrances (« Que dirai-je de toi aux autres souverains » !) et désormais ce souverain lui assure la *nafaqa*.

II) Une autre remarque est d'ordre éthique, s'il est possible en Islam de distinguer l'éthique des autres aspects de la Loi. Il y aurait lieu de l'examiner en détail, si je ne l'avais déjà fait ailleurs (4). Montrons seulement que le comportement de notre voyageur illustre de façon parfaite ce que j'exposai jadis sans traiter de son cas.

Or donc, voici un homme qu'à certains égards nous verrons être très strict, qui passe de longs mois à la Mekke en *mujāwir* (II, 149 et 153), qui entend voir rigoureusement appliquée la

(1) Il est vrai que là elles paraissent avoir été d'ordre plutôt honorifique. Jusqu'à nos jours, et sauf erreur, le titre de Qāḍī a encore parfois un tel caractère. Voir G.-H. Bousquet, *Du Droit musulman et de son application dans le monde*, p. 57.

(2) Pourtant songeons à la carrière d'un Maurice de Saxe, et surtout à celle de Pellegrino Rossi (1787-1848), professeur à l'Université de Bologne, puis à Genève, puis au Collège de France, membre de l'Institut, Pair de France, Doyen de la faculté de Droit de Paris, Ambassadeur de France, enfin Ministre de Pie IX à Rome où il fut assassiné.

(3) Sur une sorte de quête, en faveur d'un *faqīh* itinérant, voir II, 370. La façon dont notre voyageur est accueilli à Damas par un mouderrès mālikite est remarquable (entre autres, II, 241). Voir aussi II, 10, 29, etc... etc...

(4) *La Morale de l'Islâm et son Éthique sexuelle.*

Loi religieuse, en particulier en matière de nudité légale (I, 100), et qui (IV, 390) au Soudan, refuse de fréquenter un homme parce qu'il laisse sa femme frayer en tout bien tout honneur avec un autre homme, selon les habitudes du pays, précise le mari. Mais, si ce puritain a une vie privée rigoureusement conforme à la Loi, elle n'est pas du tout conforme à l'éthique européano-chrétienne en la matière : il multiplie le nombre des femmes qu'il fait siennes, par mariage ou concubinage. Il y en a tant que je ne les citerai pas ici (1). Contentons-nous d'indiquer ceci :

A Tripoli, il consomme son mariage avec une Tunisienne (2), et ce, au plus tôt le 14 dū l-ḥijja (I, 26), soit le 4 décembre 1325. Or (I, 27) le 1er jumādā (5 avril 1326), il arrive à Alexandrie avec une autre épouse. Quant aux jeunes esclaves qu'il achète au cours de ses voyages, elles sont légion. Parfois il nous parle de ses enfants qu'il sème un peu partout. En somme, il se rallie au système du : « a girl in every port », et, quand je dis « a », c'est une façon de parler. Aux îles Maldives, par exemple, il vit avec au moins sept femmes simultanément, à savoir : quatre épouses légitimes et au minimum trois concubines, puisque dans son texte, le terme « servante » (3) est au pluriel (IV, 113).

A ce moment, du moins nous l'assure-t-il, notre saint homme renouvelle, ou peu s'en faut, les mâles exploits que la Tradition attribue à l'Envoyé de Dieu (4) ; l'explication s'en trouve peut-être dans l'agrément qu'ont, dit-il, ces jeunes personnes dans l'intimité (IV, 28 et s. ; cf. 48, 49). Mais je juge inutile d'insister là-dessus.

(1) Au livre XII de l'*Iḥyā'* (Analyse Bousquet § 51 ; p. 28 de la traduction intégrale de ce « Livre du Mariage » par Bercher et Bousquet), il y a de nombreuses anecdotes de saints personages qui multiplient leurs mariages pour mieux dompter les aiguillons de la chair.

(2) Remarquez que ce mariage avait été célébré antérieurement à Sfax. Cela encore est typiquement musulman.

(3) Il ne les faut pas confondre avec les domestiques libres qui, — à son grand étonnement, caractérisant bien un musulman typique—, existent dans cette région (IV, 124). Notons aussi ce détail : au cours d'une expédition contre les infidèles (IV, 108), notre auteur se voit accorder une jeune femme parmi les captives : « Son mari voulut payer une rançon pour elle, mais je refusai. »

(4) Bokhârî, V-12, chez Bousquet, *L'authentique Tradition musulmane*, choix de h'adîths traduits, p. 72, n° 21. Mais notre voyageur n'est-il pas alors *masāḥ* dans un autre sens !

Quoiqu'il en soit, répétons-le, tout cela est très exactement dans la ligne de l'orthodoxie musulmane, et la connaissance de la Loi permet seule de bien saisir la chose.

§ I

Croyances et dévotions

Ibn Baṭṭūṭa est musulman, mais musulman sunnite, et, après d'autres, nous ferons la remarque qu'il s'exprime sur le compte des Chrétiens, en particulier à Constantinople, en termes bien plus corrects et bienveillants que sur celui des Musulmans ši'ites.

Ceci dit, il n'y a point de différences entre les croyances des sunnites des divers rites ; nous n'avons donc pas à nous y arrêter (1). Mais il y a des différences dans le rituel, en particulier pour la position initiale de la prière, toutes étant également orthodoxes.

Ibn Baṭṭūṭa mālikite laisse pendre les bras le long du corps au lieu de saisir le poignet gauche de la main droite. Or, à Sinope, des gens qui savaient qu'ainsi priaient les Rāfiḍites, le prennent pour un membre de cette secte. Comme ils ont des doutes au sujet de sa qualité de mālikite dont il se réclame, le *nā'ib* du sultan envoie un lièvre à l'auteur et à ses compagnons. Ils le mangent : « C'est alors que tous les soupçons nous concernant s'envolèrent loin de nous et on nous envoya les présents de l'hospitalité. C'est qu'en effet les Rāfiḍites ne mangent pas de lièvre » (II, 353).

Laissant ceci de côté, j'observerai que nous connaissons peu de choses touchant la formation intellectuelle (2) d'Ibn Baṭṭūṭa

(1) C'est notre auteur, relevons-le, en passant, qui (I, 217) donne cet exemple d'anthropomorphisme chez Ibn Taïmiya : pour exprimer ce que veut dire : « Allah descend », il descendit quelques degrès de son *minbar*. Sur ceci, cf. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islâm*, tr. f., p. 86 et s.

(2) Je rappelle, en ce qui concerne sa crédulité (ci-dessus, I § 3 *in fine*), qu'il croit au caractère prophétique de ses propres rêves ou de ceux d'autrui (I, 52, 292, 350) ; ce sont là des croyances très orthodoxes. Voir par exemple, la rubrique « Rêves », à l'index de l'*Iḥya*, trad. analyt. Bousquet, p. 458-459.

et ses maîtres. Nous pouvons seulement nous rendre compte qu'il continue à avancer dans l'étude des sciences religieuses au cours de ses voyages, puisqu'à Damas il suit avec zèle des cours à la mosquée des Oméyades (I, 248 et s.). En l'an 726 (8 décembre 1325-29 novembre 1326), il y obtient une licence générale d'enseignement. Chose remarquable : parmi les maîtres qui la lui délivrent, il y a deux femmes.

Quant à ses actes de piété, je note entre autres ceci :

A son départ de Tanger, il pratique l'*istiḫāra* (1), ou consultation de Dieu par le rêve (I, 15). Une autre fois, il recourt à une autre pratique, dont j'ignore si elle est courante en Islam (2) : se demandant s'il doit entreprendre un voyage, il ouvre (au hasard) le Livre Sacré et lit (s. 30, v. 46) ces paroles mises dans la bouche des anges : « Ne craignez rien et ne vous affligez pas » ; sur quoi il se met en route (IV, 106). En Haute-Égypte, il visite une mosquée renommée pour sa *baraka* et, dit-il, « j'en ressentis toutes les bénédictions » (I, 110).

Lors d'une de ses venues à la Mekke, il est si faible qu'il accomplit les tournées rituelles et les courses entre Ṣafā et Marwa sur une monture, n'y voulant pas renoncer (I, 149). Il doit alors également accomplir assis les cinq prières obligatoires (3). Ibn Baṭṭūṭa connaît parfois des périodes d'extrême austérité au cours desquelles il multiplie les actes de dévotion. Ainsi, lors d'un de ses séjours à la Mekke, il se retire à la mosquée et y devient *mujāwir* durant quelque temps *(ibidem)*. Je rappelle qu'il a eu l'occasion, comme le soulignaient déjà Defrémery et Sanguinetti (T. I, p. II, III), de faire cinq fois le pèlerinage alors qu'un seul est obligatoire.

(1) Sur ce point, Doutté, *Magie et Religion*, 413-5, Desparmet, *L'enfance*, 368-9 et du même (en arabe), *Coutumes, Institutions, Croyances des indigènes de l'Algérie* t. II (Blida), 67 ; ce dernier passage traduit par Pérès et Bousquet dans les extraits de ce texte, publiés par le Centre de Formation Islamique (19e Région, A. M. M.), cf. ch. III, p. 7.

(2) Elle a existé, et peut-être existe encore, chez certains Protestants.

(3) Cf. al-Šīrāzī, *Tanbīh* II, Sect. XVI, et 43 de la trad. Bousquet. D'une façon générale, quand on n'est pas en mesure d'accomplir la prière de la façon prescrite, on la fait comme on peut, même, par exemple, au cours d'un combat, par signes (Ḫalīl, II, Section XVI, trad. Bousquet, § 40). Tout cela n'est pas théorique : entre Delhi et Lahore, j'ai vu un Musulman faire sa prière, tant bien que mal, sur sa couchette de chemin de fer.

A Delhi (III, 445 et s.), il encourt la disgrâce du Sultan et est en grand danger de perdre la vie : Allah Très-Haut lui inspire de réciter 33000 fois en une journée une phrase du Coran (s. 3, v. 167) « Dieu nous suffit ; c'est un excellent protecteur ». Durant cinq jours, alors, il jeûne et n'absorbe qu'un peu d'eau exclusivement, récitant chaque jour le Coran en entier. Il finit par échapper au péril qui le menace. Là-dessus, il se retire du monde pour s'attacher à un pieux *faqīr* et donne ce qu'il possède aux religieux et aux pauvres. Puis, ayant refusé de reprendre du service auprès de ce Prince, Muḥammad Šāh, il se retire dans une *zāwiya*. Il y accomplit une retraite spirituelle durant quarante jours. « Je parvins à jeûner durant cinq jours, rompant ensuite ce jeûne au moyen d'un peu de riz, sans autre complément de nourriture. Tous les jours, je lisais le Coran et dormais le temps qu'Allah jugeait bon » (III, 447).

Quelque part dans l'Inde (IV, 105), il fait ses prières dans la mosquée du souverain local : « Je récitais le Coran entier en un jour ; ensuite, je l'achevais deux fois par jour : commençant ma récitation après la prière de l'aurore et la finissant quand le soleil commençait à décliner ; je refaisais mes ablutions et recommençais la récitation pour l'achever en entier vers le moment du coucher du soleil. Je ne cessai de faire ainsi durant trois mois, et, durant quarante jours, je pratiquai la retraite spirituelle *(i'tikāf)*. »

Ailleurs encore, Ibn Baṭṭūṭa affirme ses convictions. Dans un pays en majorité chrétien et ne sachant pas ce que c'est, il entend sonner les cloches : « J'en fus effrayé. J'ordonnai donc à mes compagnons de monter au minaret, d'y réciter le Coran et d'invoquer Dieu [il s'agit du *ḏikr*], puis de faire l'appel à la prière ». A Constantinople, il refuse d'entrer dans Sainte-Sophie parce qu'il faut s'y prosterner devant la Croix (II, 442 et s.). Dans une autre circonstance, il s'en tire au moyen d'une *ḥīla*, (IV, 245) pour saluer un souverain infidèle au moyen du terme *al-salām*, qui légalement ne doit pas être employé dans son cas.

Voici aussi qui est caractéristique : « La Chine, pour ce qui s'y trouve de beau, ne m'inspirait pas de sympathie ; mon esprit au contraire y était tout sens dessus-dessous, en raison de ce que l'infidélité y était prédominante. C'est pourquoi lorsque je sortais

de mon habitation, je voyais une foule de choses blâmables, et ceci me jetait dans un tel trouble que j'en vins à ne plus sortir de chez moi, sauf en cas de nécessité. Et lorsque j'y voyais des Musulmans, c'était comme si je rencontrais des gens de ma famille » (IV, 282 et s.).

Dans ces conditions, on comprend, au contraire, cette exclamation de joie (II, 3), lorsque notre auteur se trouve à Wāsiṭ. Il écrit : « Ses habitants sont parmi les meilleurs du 'Irāq, que dis-je : ce sont les meilleurs absolument. La plupart d'entre eux savent le Noble Coran par cœur et ont l'art de le réciter en psalmodiant selon le mode correct. C'est vers eux qu'accourent les gens du 'Irāq pour l'apprendre », etc.

On ne s'étonne donc pas qu'en Terre d'Islam et là où les choses ne sont pas tout à fait ce qu'elles doivent être parce que la Loi n'est pas toujours respectée, notre homme va appliquer le célèbre précepte : « Ordonner le bien et défendre ce qui est répréhensible » Et c'est bien en effet ce précepte, que Luqmān enseignait à son fils (s. 31, v. 16), qu'il met en application.

§ II

Ibn Baṭṭūṭa ordonne le Bien et défend le Mal

Comme chez tous les clercs, la double notion antagoniste du *ma'rūf* et du *munkar* est profondément ancrée chez lui. Ainsi, s'agissant des nègres du Soudan, il dresse la liste suivante à deux tableaux. Du bon côté : peu d'actes d'injustice, sûreté du pays, pas de droit d'aubaine (1), prières régulièrement faites (les enfants étant battus s'ils la négligent), tenue soignée le vendredi, grand zèle à apprendre le Coran. Mais il y a hélas, aussi, l'état de nudité complète de trop de femmes, y compris des jeunes filles du Prince, certaines réjouissances déplacées, la consommation de viandes non rituellement égorgées, celle de chiens et d'ânes (IV, 421 et s.).

(1) Qui est en effet inconnu du *fiqh*. Cf. I, 428 et s., et *passim*.

Ici, il n'est pas en mesure de réformer cet état de choses. Mais, quand il le peut, il ne manque pas d'intervenir

Ainsi, en Asie Mineure, près de Tyr, il voit un Rāfiḍite qui procède à ses ablutions : il lave d'abord ses pieds, puis sa figure, sans se rincer la bouche, ni aspirer l'eau par les narines, enfin il fait la friction mouillée d'une partie de sa tête : « Je m'en pris à lui en raison de sa manière de faire (1), mais il répondit : « Certes, on ne commence pas autrement une construction que par les fondations » (I, 130).

Souvent, l'auteur nous entretient de nourritures non licites. Dans l'Inde, il refuse de manger une sorte de caméléon : « Je m'en détournai avec dégoût », (IV, 103). Que la phrase n'implique pas qu'il la croyait rituellement impure, cela est possible, mais il en va autrement ailleurs. Il éprouve une grande horreur pour la consommation de charogne, c'est-à-dire d'animaux non égorgés selon la Loi.

A bord d'un bateau, il réprimande un marchand qui consomme des oiseaux non ainsi égorgés : « Son embarras fut extrême » nous dit-il, et l'autre lui réplique : « Je croyais qu'ils [les matelots] les avaient rituellement égorgés ». Mais il rompt les relations avec l'auteur (II, 217). Un peu plus loin (II, 220) Ibn Baṭṭūṭa insiste en disant que ceux qui agissent de la sorte le dégoûtent (2).

Voyons maintenant ce qui concerne les boissons spiritueuses. A Hazār Amrūha dans l'Inde, Riḍā, un domestique, est accusé de divers méfaits, dont celui d'avoir bu du vin. Or, Ibn Baṭṭūṭa agit ici en quelque sorte comme délégué du souverain pour une affaire connexe. Riḍā questionné par lui à ce sujet répond : « Je n'ai pas bu de vin depuis mon départ de Multan », à savoir huit ans plus tôt. Sur cet aveu, il lui fait appliquer la peine de *ḥadd*, soit quatre-vingts coups de fouet (III, 440) (3).

Ceci nous amène à parler du *ḥašīš*, dont l'usage est interdit par la Loi au même titre. En un endroit d'Asie Mineure (II,

(1) Le *wuḍū'* doit commencer par le visage et se terminer par les pieds. C'est du moins *sunna* (Ḫalīl, L. I, sect. V, trad. Bousquet, § 6 et 7, 8e). Il ressort de ce texte que l'infraction n'est pas très grave.

(2) Bien que la chose soit sans rapport avec le *fiqh*, notons qu'il est question dans l'ouvrage de gens qui paraissent avoir la plus profonde horreur du sucre (II, 366 et *passim*).

(3) Les infractions coraniques, imprescriptibles, ne peuvent être pardonnées.

256 et s.), il dresse un petit bilan de l'Islamisme chez ses habitants. A l'actif, il y a ceci : ce sont d'excellents Sunnites qui repoussent toutes les erreurs doctrinales des Šī'ites, Ḫārjites, Qadarites, etc. ; mais, hélas, au passif, il y a qu'ils font usage de ce chanvre indien : « ils ne trouvent point que ceci soit blâmable » ; (cf. 351 et s.).

Nous avons déjà dit un mot de la nudité. Or, dans une petite ville située sur les bords du Nil, nous dit-il : « J'entrai un jour au *ḥ'ammām*, et je vis que les gens ne se couvraient pas [la nudité légale, c'est-à-dire ce qui est entre le nombril et les genoux]. Cela me fut pénible et dur à supporter ». Il va trouver alors le gouverneur de la ville pour faire cesser le scandale et désormais les nudistes devront porter des caleçons de bain sous peine d'amende infligée aux exploitants amodiataires du *ḥammam* (I, 100). On peut donc penser combien plus pénible encore, lui fut d'apprendre que quelque part en Asie Mineure, les gens de la ville et des environs ne s'efforcent pas de corriger ce qui est *munkar:* ils livrent de belles esclaves à la prostitution, et les bains, à cet égard, y ont aussi mauvaise réputation que nos étuves du Moyen Age ; de plus, ce qui est un comble : « On a mentionné devant moi que le qāḍī, en ce lieu, a des esclaves adonnées à cette façon de faire » (II, 272). Tout au moins, n'intervient-il pas ici.

Il n'en va pas de même dans le cas suivant (II, 39 et s.) : dans une région de la Perse, « le Sultan était assis sur un coussin, ayant devant lui deux vases, l'un d'or, l'autre d'argent ». La conversation s'engage et à la fin notre clerc lui dit : « Il n'y a rien qui entache l'honorabilité de ton sultanat, sauf ceci », et moi de lui montrer les deux vases du doigt. Il eut honte de me l'entendre dire et demeura silencieux ». Ce n'est d'ailleurs pas la seule fois où le texte fasse allusion à des prohibitions de cet ordre (Par ex. II, 304, etc.). Mais que ceci suffise pour nous rappeler la règle.

Le plus intéressant du point de vue étudié ici, est son activité aux îles Maldives quand il y est nommé *qāḍī*, et où il s'efforce de faire appliquer la Loi dans une région où les « innovations » répréhensibles étaient nombreuses.

Lorsque notre voyageur arrive, il est reçu de façon magnifique

quand on apprend ses qualités, car le poste est vacant. On semble même décidé à le retenir de force. On lui accorde une hospitalité somptueuse : logement, concubines, et épouses appartenant aux meilleures familles (IV, 137 et s.). Mais il veut appliquer strictement la Loi et cela finit par lui aliéner un peu tout le monde.

Il reproche d'abord au précédent juge de prélever dix pour cent sur le montant des successions. « Il ne faisait rien de bien. Lors donc que je fus installé dans mes fonctions, je m'employai avec une extrême énergie à établir partout le règne de la Loi » (IV, 151).

Il contraint en premier lieu, les femmes répudiées à ne pas accomplir leur *'idda* au domicile de leurs maris, comme c'était la coutume (1). Les ex-époux récalcitrants sont fustigés et promenés dans les marchés. Puis il redouble d'efforts pour ce qui est de l'accomplissement des prières, et là encore les récalcitrants subissent le même traitement le vendredi. Les fonctionnaires du culte sont incités au zèle. Il rétablit, ou plus exactement sans doute, il établit, la peine coranique prévue pour le vol : « Certes, j'ordonnai une fois là-bas de couper la main du voleur. Plusieurs des assistants s'évanouirent » (IV, 114 et s.) (2).

Il est une réforme où il échoue complètement et le déclare lui-même (IV, 123, 152). Les femmes y ont le corps couvert depuis le nombril jusqu'au sol, le reste est nu. Il s'agit donc du costume par lequel les habitantes de Bali sont devenues célèbres dans le monde (3). « Aucune de ces femmes ne se présentait à moi pour un litige, si ce n'est le corps couvert (4). Mais, au-delà de ceci, je n'eus aucun pouvoir en la matière ».

(1) Il doit s'agir d'une répudiation définitive ; le texte ne le dit pas.

(2) Il veut montrer que ces indigènes ne sont pas belliqueux ; lui-même n'est pas un barbare : il applique la Loi. Quelque part (IV, 195), un souverain musulman veut faire couper devant lui un homme en deux : il préfère aller faire sa prière et ce n'est pas, à mon sens, parce que ce procédé, assez répandu, est contraire à la Loi (cf. III, 33 ; IV, 102).

(3) Cela se faisait aussi ailleurs. En 1938, à Java, au sud de Buitenzorg, je vis des femmes ainsi vêtues travailler dans leur jardin. Or c'étaient des Musulmanes.

(4) Remarquer, qu'il ne leur ordonne pas de se couvrir le visage, la Loi ne l'exigeant pas ; mais, pour les esclaves šāfi'ites, la nudité légale comprend seulement ce qui va du nombril aux genoux (Šīrāzī, *Tanbīh*, II, sect. II, § 23 de la trad. Bousquet).

On imagine que, soumis à ce régime, beaucoup de croyants furent excédés par les agissements de ce Savonarole maghrébin, de ce Calvin mālikite.

Peu nous importe la raison ostensible de l'éclat qui termina sa carrière de juge dans ces régions, une obscure question de *ḥadd* pour fornication de deux esclaves (1) dont le châtiment irrita un wizir, et que le juge refuse alors de saluer autrement que par la formule du salut musulman. Puis notre magistrat déclare : « Soyez témoins à mon encontre, que je renonce à la judicature en raison de ce que je suis impuissant à exercer mes fonctions » (IV, 157).

Nous n'avons pas la version des faits fournie par ses opposants, mais peu importe.

Notre tâche en effet est accomplie, car nous avons exposé quel intérêt présentent les voyages d'Ibn Baṭṭūṭa, examinés systématiquement du point de vue des institutions musulmanes.

Conclusions

Nous avons donc terminé l'énumération sommaire de ce que l'on peut trouver chez notre auteur relativement aux institutions musulmanes du double point de vue sous lequel nous l'avons étudié.

Des recherches analogues pourraient montrer, dans l'espace et le temps, les déviations que présente la réalité par rapport aux enseignements du *tawḥīd* et de la Loi dans les diverses classes sociales (2). Ces recherches ne sont pas difficiles quand on connaît les institutions théoriques de l'Islâm et, du jour où une documentation suffisante serait rassemblée, on pourrait songer à une œuvre très vaste, englobant tout un aspect de l'histoire religieuse musulmane : montrer quels ont été les

(1) Qui ont pu alors se féliciter de leur état, car, de condition libre et *muḥṣan*, ils eussent été passibles de la peine de mort.

(2) Je songe aux deux petits livres de M. Horten sur le Musulman au début du XX[e] siècle (en fait en Turquie), tant cultivé qu'homme du peuple, pour ce qui est de sa pensée (non quant au rituel).

rapports entre la réalité sociale et les enseignements de la religion.

A l'heure actuelle, on est encore assez loin de pouvoir atteindre un tel but, mais cette entreprise d'ordre sociologique est indiscutablement possible. Songeons à ce qu'a réalisé pour la religion catholique, surtout contemporaine, le Doyen Le Bras, aidé de ses disciples. C'est à juste raison que cet éminent savant voudrait voir de tels travaux étendus à toutes les autres confessions. Il nous disait un jour que, lorsqu'il avait débuté dans ses recherches, il avait été considéré comme un doux rêveur (il s'exprimait même d'une façon plus brutale), et pourtant il a remporté le plus grand des succès.

Ne faudrait-il donc pas qu'un islamisant, jeune, compétent et énergique, entreprenne et fasse entreprendre de semblables travaux ? La besogne à accomplir serait d'ailleurs, à certains égards, plus facile pour l'Islam que pour le Catholicisme, car l'Islam est une religion beaucoup plus simple (1) (en particulier du point de vue théorique), que ne l'est la religion chrétienne, en particulier le Catholicisme, si les déviations de la réalité par rapport à l'idéal théorique y sont nombreuses.

G.-H. Bousquet
(Bordeaux)

(1) A la vérité, le fatras du *fiqh* est en apparence d'une terrible complication, mais la partie du fond applicable à la pratique ne l'est guère, ce me semble.

FATHALLAH AL-SAYEGH AND HIS ACCOUNT OF A NAPOLEONIC MISSION AMONG THE ARAB NOMADS: HISTORY OR FICTION?

The Arabic manuscript collection of the Bibliothèque Nationale in Paris contains two hitherto unpublished manuscripts that were written in the first half of the nineteenth century by an amateur chronicler and folklorist named Fathallah ibn Antun al-Sayegh al-Latini. One of them (Fonds Arabe no. 1685), was terminated in 1843 and carries the title of « *al-Muqtarab fī Ḥawādith al-Ḥaḍar wa'l -'Arab* ». It is what can be called in Arabic a *kashkūl* or a collection of various topics and includes a description of the rule of Ibrahim Pasha in Syria in twenty of its 99 folios. Except for a very brief mention by Brockelmann, it seems to have remained unnoticed by scholars and writers (1). The other manuscript (Fonds Arabe no. 2298), written earlier and with no title, was brought to the attention of the French poet Lamartine in the course of his visit to Syria (1832-33). Lamartine purchased it for 2000 piastres, had it translated into French by his interpreter, a certain M. Mazolier, and incorporated it in the fourth volume of his « *Voyage en Orient* » that

(1) C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, S II, p. 770. Father Louis Cheikho did not mention it, but he referred to the other work of Fathallah, in his *al-Ādāb al-'Arabiyya fi'l-Qarn al-Tāsi''Ashar*, Vol. I, 2nd ed. (Beirut: 1924), p. 24.

appeared in Paris in 1835. The translator gave it the title, « *Récit du Séjour de Fatalla Sayeghir* [sic] *chez les Arabes Errants du Grand Désert.* » (1) In 1838, Lamartine presented the Arabic manuscript to what was then the « Bibliothèque Royale. »

The manuscript with its 129 folios is actually more than a simple narrative about Sayegh's life among the Arabs of the Great Desert. It is a fabulous story of travel and adventure, of inter-tribal wars in which the Wahabis are involved, and of active negotiations with nomadic chieftains in an area that extends from Aleppo to the border of India and to Nejd. It is also an account of miraculous escapes from serious dangers in which the author, Sayegh, is invariably the victim and the hero, and a description of the character and customs of the desert Arabs illustrated by fascinating tales. The narrative is cleverly blended with the description of a mission entrusted by Napoleon to a certain Theodore Lascaris de Vintimille, who first went to live in Aleppo in order to gain familiarity with Arab customs and to learn Arabic before he began to work among the Arab nomads in the company of Sayegh. The object of the mission, in Sayegh's words, as told to him by Lascaris, was to explore the routes, stations and water points in the desert as far as the Indian border, to gain the friendship of the tribal chiefs and unite them under one leader, who in the event was a certain Duray'i ibn al-Sha'lān, chief of the Rwala tribe, and to dissociate them from the Ottomans, in order to insure the bedouins' needed help for the conquest of India with an army of some 100,000 soldiers. In return for their services, the bedouins were to be liberated from Ottoman rule and Wahabi tutelage and to profit from the wealth of India (2).

Fathallah al-Sayegh was a Christian resident of Aleppo, and later of Latakia. He wrote in a semi-colloquial, unpolished

(1) For the romantic interest of Lamartine in the desert and its inhabitants, and efforts to obtain the manuscript, see Lamartine's introduction to the translation in his « *Souvenirs, Impressions, Pensées et Paysages Pendant un Voyage en Orient 1832-1833,* » Vol. IV (Stuttgart : Scheible, 1839), pp. 36-47. The translation itself is on pp. 48-244. I have used the Stuttgart edition and all references are to it. The Paris edition of 1835 was not available.

(2) On these goals of the mission as explained by Lascaris to Sayegh, and to Sheikh Saqr of al-Mudyan tribe, see Sayegh, *Codex 2298,* Fonds Arabe, Bibliothèque Nationale, Paris, folios 31a, 67 ; Lamartine, *op. cit.,* pp. 113, 161.

Arabic similar to the spoken language of Aleppo, and betrayed, like even some of his more educated contemporaries, a mediocre knowledge of spelling and grammar. As can be gathered from his writings, which are our only source of information about him, he started in life as a merchant, and already at the age of eighteen (in 1808), he had established himself in Cyprus where he tried in the following year to send a cargo of Cyprian goods to Trieste, but when his ship was intercepted and taken by the British, he went back to Aleppo. Shortly after his return, he met Theodore Lascaris and agreed to give him lessons in Arabic, one hour a day, for 100 piastres a month. After six months, Lascaris engaged him as a dragoman for a yearly salary of 1000 piastres—which he never received—in order to visit bedouin territory in the Syrian desert and other areas to the east. (1) Lascaris did not explain to Sayegh the real object of his tour and pretended that it was for trading and peddling goods in rural and desert areas where no competitors existed. It was only about a year after the tour began that he told his loyal dragoman the truth about his mission and its goals, for Sayegh had realized that trade was only a pretext for their wanderings and therefore asked for an explanation of the real motives.

Lascaris and Sayegh left Aleppo on February 18, 1810 and on their first desert journey went only as far as Palmyra via Hama, Homs and Qaryatein. At the demand of Lascaris, Sayegh kept a diary during the entire period of their travels, and every evening he read his notes to his patron who translated them into French for his own records. (2) On their way to Palmyra, they adopted the pseudonyms of Sheikh Ibrahim al-Qubrusi for Lascaris, and Abdallah al-Khatib for Sayegh. Their first journey in the desert was followed by five others, after each of which they returned to some urban center in Syria to buy merchandise, write letters, and receive funds through French residents. Sayegh demonstrated, as his account shows,

(1) *Codex 2298*, fol. 2; Lamartine's translation, p. 243, mentions Sayegh's yearly salary as 500 tallaris which were equivalent to 2500 piastres.

(2) *Codex 2298*, fol. 8a; Lamartine, *op. cit.*, p. 59.

competence and courage in negotiating with the bedouin chiefs and persuading them to unite under Duray'i ibn al-Sha'lān, while Lascaris employed every occasion to familiarize himself with tribal life and politics, and to press for an alliance against the Turks or against the Wahabis. (1) During the third desert journey, a treaty was signed on November 2, 1811 between the sheikhs of the Euphrates region and Duray'i, recognizing his leadership and promising to fight against the Wahabis and to break with the Osmanlis. In spite of this anti-Ottoman activity, a strange decree was issued by Sulayman Pasha, Governor of Damascus and a friend of Lascaris, enjoining the beduin chiefs to accept Duray'i as their leader. At one time Lascaris answered an invitation to meet Lady Hester Stanhope in Hama, but as she allegedly asked him for details about his contacts with the bedouins, the meeting ended with a quarrel. (2) Twice Sayegh was an eye witness to battles between Duray'i and the Wahabis, first near Palmyra and later near Hama. On both occasions, Sayegh attended the war council of Duray'i.

The fifth series of wanderings in the desert was the longest. It took Lascaris and Sayegh along with Duray'i to the eastern border of Persia to meet a certain Sa'd al-Bukhari, whom Sayegh calls "chief of the Arab tribes of India." A treaty was signed with him near the Indian border in which he promised friendship and support for Duray'i's cause and that of Lascaris. On the sixth and last journey, Sayegh and Duray'i answered the invitation of the Wahabi chief, Abdallah ibn Saud, and went to Dar'iyya, his capital in Nejd, while Lascaris stayed behind in Syria. The two cleverly succeeded in overcoming the Wahabi's suspicions and concluded with him an alliance on the basis that Duray'i would become "The Sultan of the North", and Ibn Saud, "The Sultan of the South." (3)

(1) For the insistence of Lascaris on meeting Duray'i, and for a description of Duray'i's camp, see *Codex* 2298, fols. 26, 30-35.

(2) *Ibid.*, fol. 77-78.

(3) *Ibid.*, fol. 113b.

The mission of Lascaris, as he himself told Sayegh, was thus successful beyond all expectations. As he prepared to leave for Europe to report on his project, he heard about Napoleon's expedition to Russia. On reaching Constantinople, he learned about the disastrous withdrawal of Napoleon's army from Moscow. He therefore decided to leave for Egypt to visit his old friend Drovetti, the French consul in Alexandria, and was curiously advised to seek British protection and travel with a British passport. Shortly after his arrival in Egypt, he died of dysentry. Sayegh, who in the meantime had gone to see his mother in Latakia, was urged by Drovetti to leave for Egypt and claim his salaries and the papers of Lascaris from the British consul. He was told in Egypt that as Lascaris had been under British protection, his papers and other personal effects were sent to Britain. (1) Sayegh then returned penniless to live with his mother in Latakia. In his other manuscript, *al-Muqtarab*, that was written long after the account of his travels, he claimed that he served as "temporary interpreter" at the French Consulate in Latakia. He also mentioned the sale of his first manuscript to Lamartine and added that it proved to be useful for the French Government. (2) Lamartine, on the other hand, said that, at the time when he bought the manuscript, Sayegh worked as an employee with a Latakia merchant. (3)

Sayegh's strange account raises many serious problems and doubts that can easily lead the reader to question the accuracy of the narrative and the good faith of its author. The first problem that calls for a solution before any discussion of Sayegh's story, centers on the mission and identity of Lascaris and on the date and duration of his mission. It is a well-known fact that Napoleon expressed, both in words and in actions, his interest in the East both for territorial expansion,

(1) Details on Sayegh's wanderings between Constantinople, Latakia and Egypt, *ibid.*, fol. 126-129 ; Lamartine, *op. cit.*, pp. 242-244.

(2) Sayegh, *al-Muṭqarab fī Ḥawādith al-Ḥaḍar wa'l-'Arab, Codex 1685*, Fonds Arabe, Bibliothèque Nationale, Paris, fol. 2a.

(3) Lamartine, *op. cit.*, p. 44.

and for threatening Britain in India. In February 1808 he wrote to Tsar Alexander of Russia about his Indian project which was meant, not only "to make Britain tremble as soon as the armies reach the Euphrates," but also to divert the Tsar's attention from the dismemberment of the Ottoman Empire and to keep him busy in Asia—and the Tsar knew it. (1) In September 1810, Napoleon spoke of a general attack from all points against Britain, which was to start in August 1812 and to include an expedition to Egypt. On October 13, 1810 he ordered that his agent de Nerciat should visit Syria and Egypt to inspect a number of fortified cities and report on their condition (2). At the same time, Napoleon instructed his consuls in Syria and Egypt to send memoirs every six months, beginning in January 1811, on the political, military, and financial conditions of the two countries. These orders, it is supposed, were intended to prepare for the settlement of the Eastern Question after the end of the Russian campaign (3). It is surprising, however, that in the available works on Napoleon's Eastern policy, no reference to Lascaris and his mission could be found in spite of its alleged importance in Napoleon's scheme and the close relations between Napoleon and Lascaris.

In his introduction to the translation of Sayegh's account, Lamartine seems to have had no doubt about Lascaris and his connection with Napoelon. He did not mention his first name but spoke of "M. de Lascaris" who was born in Piedmont in Italy and was a knight of Malta. When Napoleon conquered the island of Malta on his way to Egypt, Lascaris joined him

(1) Émile Bourgeois, *Manuel Historique de Politique Étrangère*, Vol. II, 5th ed. (Paris, 1913), pp. 320, 417.

(2) Bourgeois, *op. cit.*, p. 469 ; *Correspondance de Napoléon Ier*, Vol. 21 (Paris, 1867), p. 213.

(3) *Correspondance de Napoléon Ier, op. cit.*, p. 214. The consuls were also instructed on December 6, 1810 to transmit coded information and plans of extreme detail on the fortifications of several cities in Egypt and Syria. *Ibid.*, p. 303; see also Édouard Driault, *La Politique Orientale de Napoléon*, (Paris, 1904), p. 397; G. Lefebvre, *Napoléon*, vol. 14 in *Peuples et Civilisations* (Paris, 1953), p. 269; Vernon J. Puryear, *Napoleon and the Dardanelles*, (Berkeley : University of California Press, 1951), p. 307.

and is said to have realized that Napoleon's future and the center of his ambition and constructive work lay in Asia more than in Europe.

Napoleon, according to Lamartine, asked Lascaris to explore the route to India and decide what should be done if fortune should open that route to him. Lamartine could not make up his mind on how long the travels or the mission of Lascaris lasted. In two statements he spoke of ten years, in another he mentioned seven years. The mission ended just at the time of Napoleon's fall, April 1814 (1).

Sayegh, on the other hand, gave precise dates for the beginning and end of his travels with Lascaris. They both left Aleppo on February 18, 1810, and they concluded their mission at the time of the French withdrawal from Russia, at the end of 1812. Sayegh, in spite of his dates, contradicted himself several times by mentioning that his travels with Lascaris lasted six years (2). It would be more reasonable to place the end of the mission at the time of Napoleon's fall, for this would at least explain why Lascaris decided to go to Egypt and place himself under British protection. Yet, it would be difficult to account for the six years of Sayegh, if we accept his date of 1810 for the beginning of the travels, and still more difficult for the seven or ten years cited by Lamartine.

Among the French encyclopedic and biographical works, the *Grande Encyclopédie* contains no information whatsoever about Lascaris. The short biography in the *Larousse du XX^e siècle*, seems to be the summary of a longer article about Lascaris in the *Nouvelle Biographie Générale*, published in 1859 (3). The two mention him under the name of Paul Louis Lascaris, not Theodore Lascaris, as Sayegh named him in his manuscript, and as Brockelmann and Cheikho did. The two French biographical articles, moreover, place his birth in Provence, in France, not in

(1) See this information in Lamartine, *op. cit.*, pp. 40-45.

(2) *Codex 2298*, fol. 3a for the beginning of the travels; fol. 126a for their end; fol. 8a for the reference to six years; fol. 128a on Sayegh shaving his beard that was seven years old and distributing the hairs among his friends.

(3) *Larousse du XX^e Siècle*, vol. 4 (Paris, 1931), p. 352; *Nouvelle Biographie Générale*, vol. 29 (Paris, 1859), col. 743-744.

Piedmont, Italy, and speak of him as a French diplomat. According to them, he died in Cairo in 1815. The rest of the information about his mission and its goals is taken literally from Sayegh's account, as translated in Lamartine's « *Voyage en Orient.* » The date of Lascaris' birth in 1774 raises another problem. Throughout his entire account, Sayegh claimed that Lascaris constantly called him "my child", or "my beloved child", and he portrayed him as an older man, at least in his fifties (1). His birth in 1774 given by the biographical articles would therefore disagree with Sayegh's description, for it is not likely for a man of thirty-six to call a young man of 20—Sayegh's age in 1810— "my child". We are thus reduced, at least until further evidence appears, to a position of uncertainty about the enigmatic person of Lascaris and about the exact date and duration of his mission.

Another series of problems and doubts are raised by the exaggerations, inconsistencies, contradictions with well-known facts, and errors in Sayegh's account, and by the unusually dramatic and miraculous nature of the occurrences, in addition to the heroic role Sayegh attributed to himself. When Sayegh's account appeared in 1835 in Lamartine's « *Voyage en Orient* », conflicting views were expressed about the veracity of the narrative. The president of the *Société Asiatique*, J. Mohl, immediately wrote to the well-known orientalist Fulgence Fresnel, who was then in Cairo, expressing his doubts and asking him to make an investigation. Fresnel, in several letters, defended the account and considered it genuine history. He later on was told by certain "enlightened" persons who had lived in Syria that the part of Sayegh's narrative that related to events in the Syrian desert, might be considered accurate. Sayegh, according to what they said, could not have invented them because they were too close to his readers, but the same did not apply to his distant adventures which he could have imagined and blended with certain well-known facts. Fresnel then forwarded a few questions to a former Wahabi minister, Sheikh

(1) *Codex 2298*, fol. 2-3.

Ahmad al-Hanbaly, who lived as an exile in Cairo in 1838 under Ibrahim Pasha's protection, about the account of Sayegh's visit, in the company of Duray'i, to Abdallah ibn Saud. Hanbaly's answer contained a refutation of the details of the account and asserted that "the Christian" (Sayegh) never set his foot in Dar'iyya, the Saudi capital. Fresnel consequently sent a letter to J. Mohl, dated November 1838, with Hanbaly's refutation, but Mohl had it published in the *Journal Asiatique* only in 1871. The reason he gave was that he did not want to start a quarrel between Fresnel and Lamartine. He therefore waited three years after Lamartine's death (1868) and thirty-three years after the letter had been received to have it published (1).

It is evident from Sayegh's account that he could not have met Abdallah ibn Saud, for the latter's reign began in 1814, after Napoelon's fall. The Wahabi ruler whom Sayegh might have met—if he had been in Nejd at all—and about whom he wrote, was Saud (1803-1814). He therefore meant to write about Saud, but actually mentioned his son Abdallah. Sayegh must have invented the names of certain Saudi ministers or coucillors whom he allegedly met—such as Abu'l Salam, al-Hadramuti, and Abdallah al-Haddal. Hanbaly, however, affirms that neither under Abdul Aziz ibn Saud (1765-1803), nor under Saud (1803-1814), nor under his son Abdallah (1814-1818), did there exist ministers by these names. In his ignorance of the distances between Yemen, Hijaz and Nejd, Sayegh mentioned that the people of Yemen and Mecca went to Dar'iyya in Nejd every Wednesday to exchange their merchandise with that of the Nejdis. In tracing the genealogy of Abdallah ibn Saud, Sayegh strangely introduced the name of Abdul Wahab in the order of succession when he said: Abdallah, son of Abdul Wahab, son of Saud. He again displayed his ignorance and his power of imagination when he quoted the story of the so-salled Hadramuti, minister of Ibn Saud, about the immense treasures plundered by his master from the tomb of the Prophet in

(1) See J. Mohl's preamble to Fresnel's letter, and the letter itself in *Journal Asiatique*, 6e série, vol. 17 (Paris, 1871), pp. 165-183.

Mecca (sic), which amounted to forty camel loads of jewelry that included a throne of massive gold (1).

In addition to Hanbaly's comment on Sayegh's imaginary visit to Nejd, one cannot but wonder at the central role given by Sayegh and Lascaris to the beduin chief Duray'i ibn al-Sha'-lān, and at the way the tribal chiefs flocked to conclude alliances with him and recognize his leadership. Duray'i, we are told by Hanbaly, could hardly gather a force of 15,000 warriors, and there were many other chiefs who were equal to him in strength, while others were three times as powerful. Yet, Duray'i was the one chosen by Lascaris to help in carrying out Napoleon's plans. Duray'i was represented as the ever successful and fearless warrior and the undisputed leader. When he was in danger of being treacherously killed by Ibn Saud in Nejd, Sayegh quoted Duray'i warning Ibn Saud in the following fabulously incredible terms: "You should know that from the border of India to Persia to Jazirah and Basra, to al-Hamad and Arabistan, to the country of Hauran and the borders of Nejd, everyone who wears the *keffiyyé* [every bedouin] would hold you accountable for my blood." (2) In his battle against the Wahabis near Hama, Duray'i and his allies, we are told, opposed 80,000 warriors to 150,000 Wahabis. Yet, historically it is known that the Wahabis fought no major battles north of Hauran, and they never engaged more than 70,000 warriors even in their greatest battles (3). We know with certainty, on the other hand, that Duray'i and Mehanna al-Fadel, Sheikh of the Hssene tribe, fought irregular battles in cooperation with the Ottomans against a group of tribes known as the Fad'an, who had migrated from Nejd in 1814 for lack of pastures and fear of starvation, and they forced them to leave the region east of the Orontes (4).

(1) See the account of Sayegh on his visit to Ibn Saud, *Codex 2298*, fol. 104-113 ; Lamartine, *op. cit.*, pp. 222-240; Hanbaly's comments in *Journal Asiatique, loc. cit.*, pp. 222-240 ; Hanbaly's comments in *Journal Asiatique, loc. cit.*, pp. 176-182.

(2) *Codex 2298*, fol. 107b.

(3) See Hanbaly's comments in *Journal Asiatique, loc. cit.*, pp. 176, 182.

(4) See Emir Ḥaidar al-Shihābī, *Lubnān fī 'Ahd al-Umarā' al-Shihābiyyin*, ed. Assad Rustum and Fuad Afram al-Bustani, III, (Beirut, 1933), pp. 607ff.

Sayegh thus attempted to give his hero, Duray'i, a far-reaching influence and power which are not supported by facts. He also illogically spoke of a decree issued by Sulayman Pasha of Damascus in favor of Duray'i and his leadership among the Syrian tribes, at a time when Duray'i was urging the tribal chiefs to be his allies against the Ottomans.

Sayegh must have been familiar with some of the famous stories of the Bible or of the Greek epics, for he created close parallels to them in his account. During the battle between Duray'i and the Wahabis near Hama, he mentioned a Wahabi giant, not unlike Goliath in the Biblical account, who advanced to the enemy ranks, with a helmet and a heavy coat of mail to protect him, and challenged Duray'i to fight him. Sayegh said that he was afraid of losing Duray'i, and with the help of some bedouins he succeeded in binding him with ropes to prevent him from accepting the challenge. Suddenly a young man from Duray'i's camp appeared with a simple shirt on him and a spear in his hand. He fought the Wahabi giant and killed him with a thrust of his spear in the Wahabi's throat which the coat of mail did not protect (1). In another story that made use of the horse-of-Troy theme, he related how the little town of Rastan, between Hama and Homs, was conquered by Khaled ibn al-Walid. Soldiers were placed inside boxes and these were left under the guardianship of the governor of the town while Khaled moved to another area. Once the boxes were inside the town, the soldiers leaped out of them while the townspeople were in church on a Sunday, and they opened the gates of Rastan for Khaled's army (2).

The account of Sayegh's travels with Lascaris and Duray'i through Persia to the Indian border fills only six folios. The narrative obviously becomes more brief as Sayegh moves away from the Syrian desert and the Euphrates Valley. The negotiations with the chieftains are less complicated by extraordinary tales, and the chieftains themselves are very few. One feels that Sayegh did not know much about these distant areas

(1) *Codex 2298*, fol. 91a.
(2) *Ibid.*, fols. 5-6.

which he probably never visited. He therefore could not relate stories and describe encounters similar to the ones he did relate and describe with regard to the Syrian desert, for these, even if they were fictitious, presuppose and require a close familiarity with and a knowledge of the bedouins, their chiefs and their folklore.

The object of the long journey to the farthest end of Persia was to seek the alliance of Sa'd al-Bukhari, whom Sayegh strangely calls "chief of the Arab tribes of India", but he implies that Bukhari dominated the Persian tribes. Bukhari, according to Sayegh, was related to the Abbasids "who once conquered Spain" (sic), and the Shahs and rulers of Persia were his close friends. He readily signed the treaty of alliance and recommended to another powerful chief called Rudaini ibn Khunkar to do the same (1). One may find it strange that the Persian tribes were united under one chief who lived near the Indian border, and still more strange that there were Arab tribes in India—unless the word "Arab" was intended to mean "nomadic". One might add that the conclusion of a treaty between an envoy of Napoleon and a powerful Persian chief at this time would have been illogical, because Napoleon's historic mission to Persia under Gardane had been withdrawn in February 1809, and the Persian treaty with Britain on March 12, 1809 had closed Persia to the French (2).

In the treaty signed by Bukhari as well as in several other treaties, Sayegh constantly interjects himself as a contracting party. On other occasions, he tries, sometimes at the risk of looking ridiculous, to build up an unusually impressive image of his importance and wisdom. Bukhari is quoted in the treaty saying, "I declare that I have given my sacred word to the mighty Duray'i ibn al-Sha'lān, to Sheikh Ibrahim [Lascaris], and to Abdallah al-Khatib [Sayegh]. I declare to be their faithful ally" (3). In the treaty of November 12, 1811 between

(1) On Sayegh's journey to Persia and the Indian border and the treaty with Bukhari, see *ibid.*, fols. 98-103.

(2) See Lefebvre, *op. cit.*, p. 327.

(3) *Codex 2298*, fol. 100.

certain tribes of the Euphrates Valley and Duray'i against the Wahabis, a clause stipulated that the tribes should not lend their ear to calumnies against Sheikh Ibrahim and Abdallah al-Khatib. Sayegh, moreover, tells us that when he fell in a precipice south of Hama and was seriously wounded, Lascaris cried and pulled his hair because he and Duray'i were afraid that all their plans and operations would fail if they lost him. Lascaris paid no less than 500 tallaris (2500 Piastres) to have Sayegh treated and cured (1). In the battle against the Wahabis near Hama, Sayegh wisely advised Duray'i to place his forces at a distance from those of the Ottomans because the latter might take their allies, Duray'i's Arabs, for their enemies, the Wahabis, in view of their similar beduin dress. Sayegh also used his personal diplomacy with the wives of the tribal chiefs opposed to Duray'i, and the wives influenced their husbands and made them join Duray'i (2). At one time, Sayegh persuaded a beduin chief named Hammud al-Tamer in the Yezidi country to join the alliance. In the celebration that followed in Sayegh's honor, the trays of rice were six feet high !

Throughout his travels with or for Lascaris, Sayegh ran through great risks and was the victim of serious accidents from which he emerged, sometimes miraculously, safe and sound. In the neighborhood of Qaryatein, on the road to Palmyra, he once found himself defenceless against a much stronger and well-armed young man who wanted to rob him of his money and "obliterate his memory", but he succeeded finally in tearing himself from his would-be assassin and ran to the village covered with wounds (3). Near Deir-Atiya, between Damascus and Homs, Sayegh and Lascaris were left almost naked by beduin horsemen, but Sayegh alone was so badly hurt by the cold of winter that he fainted and lay on the ground frozen and speechless. One of the guides killed an old, almost dying horse and pushed Sayegh inside its belly to revive

(1) *Ibid.*, fol. 84-86.

(2) *Ibid.*, fol. 62ff. on Sayegh's visit, for example, to Arquie, wife of Abed, chief of the Shararah tribe.

(3) *Ibid.*, fol. 12-13 on Sayegh's incident with Hseisun who lured him to a cave near Qartyaein pretending that a treasure of gold coins was hidden in it.

him with its warmth, and he did revive and regain consciousness (1). In another journey, Sayegh and his horse fell from a very narrow mountain pass at night into a deep precipice. The horse was found dead, but Sayegh was discovered hanging from a rock with his head downwards and his belt fastened to the rock. His wounds were cured after five months' treatment at the hands of various "surgeons" in the little towns north of Damascus (2). On the ship that took him and Lascaris from Constantinople to the Aegean, a violent storm raged and many sailors were thrown overboard. The ship finally reached the island of Chios but Sayegh and his employer had lost their luggage and as they landed, they were faced with the plague and its dangers.

In writing the account of his travels, Sayegh touched on four themes that are historically valid: first, Napoleon's plans for an expedition to India, or for an occupation of Egypt and Syria; second, the war between the Ottomans and the Wahabis; third, the rivalries and struggles among nomadic tribes, some of whom were on the Ottoman side, and others on the side of the Wahabis; and fourth, British concern over Napoleon's plans and their diplomatic activity in the Middle East to win friends against the French. Many persons mentioned by Sayegh are known historically: Sulayman Pasha of Damascus, Duray'i ibn al-Sha'lān, Mehanna al-Fadel, Lady Hester Stanhope, and Drovetti. Yet, it should be said that the details of the events and the roles given by the author to himself and his two other heroes, Lascaris and Duray'i, tend to belong more to the realm of romance and fiction than to that of true history.

One should admit, however, that even though internal and external evidence could disprove the historicity of Sayegh's account, the narrative, nevertheless, might be regarded as a clever and instructive story of travel and adventure, and as one that clearly reflects the spirit of its time and milieu. The account is interspersed, among other items, with fascinating stories about the bedouins: their life in the tent camps, their

(1) *Ibid.*, fol. 25b ; Lamartine, *op. cit.*, p. 102.
(2) *Codex* 2298, fol. 126-127.

horses, their love and marriage, their tribal relationships, and their attacks on the caravans that crossed their desert. It contains, moreover, valuable discourses on nomadism, methods of war, and reconciliation among tribal chiefs, trading in rural and desert areas, and on the different characteristics of the inhabitants of various urban centers, in addition to Wahabi customs and administration. In two instances, Sayegh gives us an indication of a certain ethnic consciousness among the beduins and of a feeling of Arabs versus Turks. In one instance, Nasser, son of Sheikh Mehanna of the Hssene tribe, is taunted by other beduin chiefs for being pro-Turkish (1). Sheikh Douhi of the Wild Ali tribe tells his relative Mehanna, "Your son, Nasser Pasha [the word "Pasha" is used sarcastically as a Turkish title] would cause your ruin and all the Arabs would turn against you;" and to Nasser himself Douhi said, "Your aim is to degrade those of your own race." In another instance, Sayegh himself tells Abdallah Ibn Saud, "We [speaking for Duray'i and his allies] wanted to unite with you in order to be one single group, for we are all Arabs and we belong to the same race" (2).

Sayegh's account is also interesting from the Arabic linguistic point of view. Nowhere in his narrative can one find the use of Arabic terms for army, enemy, army commander, and ambassador, but Sayegh invariably uses the corresponding current Turkish terms Urdi, Dushmān, Sari'askar, and Ilchi (3). He even derives an Arabic verbal noun, "*dashmanah*" from the word "*dushman*" (enemy) to indicate "hostility".

One might suppose that Sayegh's interesting discourses, and the reference in his narrative to well-known historical events and personalities must have been responsible for deceiving Fresnel for some time and Lamartine all the time. One might also suppose that Lamartine's romantic disposition and his

(1) *Ibid.*, fol. 22-24.

(2) *Ibid.*, fol. 108b : « Ḥayth jamī'unā 'Arab wa-min jins wāḥid », translated in Lamartine, *op. cit.*, p. 232 : « Enfants de la même nation, nous devons défendre la même cause. »

(3) *Codex 2298*, fol. 65b. The Turkish « Urdi » for « army » is inconsistently spelled by Sayegh with a *dāl* or with a *ḍād*.

vivacious interest in beduin and desert life could have led him to accept Sayegh's narrative as it was and to close his eyes on the question of its historicity in which he was probably not interested. Lamartine himself would have liked to do the kind of travelling in the desert which Sayegh said he did. While he was once camping between Tiberias and Nazareth in northern Palestine, Lamartine said to his dragoman, "If I were alone with no family affections... I would have liked to move my tent from the coast of Egypt to that of the Persian Gulf... to receive the hospitality of one great tribe and then move to another, in order to study the resemblances between them and raise the veil that covers the civilization of the desert areas" (1). When his dragoman told him about the man in Latakia who had taken notes on precisely the kind of travels he mentioned, he immediately gave orders to obtain the manuscript, and he did obtain it.

Lamartine has related that he had Sayegh's notes translated from Arabic into "*langue franque*"—by which he probably meant the corrupt spoken French of the Levant seaports—and that he himself put them into literary French (2). The translator from Arabic was guilty of distorting Sayegh's narrative in two ways. He first failed to translate at least one third of the Arabic text which contained valuable details on bedouin customs, Wahabi life and administration, and description of various towns and their inhabitants. The wide range of Sayegh's information and imagination consequently was not given justice in the translation. The translator, secondly, corrupted and sometimes changed beyond recognition, the names of persons and places either by faulty reading or bad transliteration. The town of Maarrat al-Numan thus became Nouarat Nahman, Dar'iyya became Darkisch, the Rwala tribe became Doualla, the Shammar tribe was rendered Samarcande, and Sa'd became Sahid. Certain phrases were evidently misunderstood by the translator who, for example, rendered "the stick made of the mahlab tree" that Ibn Saud held, by the meaningless "the

(1) Lamartine, *op. cit.*, pp. 38-39.
(2) *Ibid.*, p. 45.

stick of the king Mahlab" (1). Similarly the "two rotls of tobacco", became "un rotab de tabac" (2); the translator, strangely enough, did not know what the unit of weight "the rotl" meant.

In a few cases the translator has amplified the meaning of the statements or simply invented others which the text did not contain. When, for example, Lascaris advised the bedouins to dig in the ground for water while they were crossing a waterless part of Persia, Duray'i agreed and told the beduins to follow the instructions of "Sheikh Ibrahim" for "he might possess the spirit of prophecy". This last phrase was rendered: "Duray'i said [to the beduins] Sheikh Ibrahim is a prophet and you must obey him in everything". When, after digging to a depth of twelve feet, they found water, the narrator simply said that the bedouins "were happy and felt grateful to Sheikh Ibrahim", but the translator amplified the statement and added to it to produce the following exaggeration: "The beduins proclaimed Sheikh Ibrahim as real prophet, for the discovery of water was a miracle, and a little more they would have worshipped him as a god" (3). The translator, consequently, has done harm both to the narrative and to the reputation of its author by attributing to him or to the characters of his story statements that they never made.

George M. HADDAD
(Santa Barbara, California)

(1) *Codex 2298*, fol. 106a ; Lamartine, *op. cit.*, p. 226.
(2) *Codex 2298*, fol. 96b ; Lamartine, *op. cit.*, p. 209.
(3) Saygeh's text of these words in *Codex 2298*, fol. 99a ; amplified translation, Lamartine, *op. cit.*, p. 213.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 30 JUIN 1966
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 26040 — Éditeur n° 281
Dépôt légal : 2e trimestre 1966

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, quai Anatole-France — PARIS (VII[e])
C. C. P. PARIS 9061-11 Tél. 705-93-39

SOCIÉTÉ DE LINGUISTIQUE DE PARIS

LES LANGUES DU MONDE

par un Groupe de Linguistes

sous la Direction de

A. MEILLET et M. COHEN

Reproduction photomécanique de la nouvelle édition (1952)

Ouvrage présenté en deux volumes, in-8° raisin, relié toile, totalisant XLII-1296 pages et 21 cartes sous pochette ..... **80 F**